BUDDHA-SAGE UND BADDHA-LEHRE

Rudolf Seydel

DAS

EVANGELIUM VON JESU

IN SEINEN VERHÄLTNISSEN

ZU

BUDDHA-SAGE UND BUDDHA-LEHRE

MIT FORTLAUFENDER RÜCKSICHT

AUF

ANDERE RELIGIONSKREISE

UNTERSUCHT

VON

RUDOLF SEYDEL.

MIT ZWEI REGISTERN.

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL

1882

DAS

EVANGELIUM VON JESU

IN SEINEN VERHÄLTNISSEN

ZU

BUDDHA-SAGE UND BUDDHA-LEHRE

MIT FORTLAUFENDER RÜCKSICHT

AUF

ANDERE RELIGIONSKREISE

UNTERSUCHT

VON

RUDOLF SEYDEL.

SI BUDDA FUISSET CHRISTIANUS,
FUISSET APUD DEUM MAXIMUS FACTUS.
MARCO POLO (13. JAHRH.).

MIT ZWEI REGISTERN.

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF UND HÄRTEL.

1882.

VORWORT.

Bücher haben ihre Schicksale! Es wäre Manches zu sagen über die Erfüllung dieses Sprichworts an dem inneren und äusseren Entstehungsgange des Werkes, das nicht ohne Besorgnisse, aber auch nicht ohne Hoffnungen hiermit seinen weiteren Schicksalen entgegengeführt werden soll. Soviel jedesfalls möchte ich Allen, die seine Aufstellungen für zu kühn oder gar für Erzeugnisse einer Impietät könnten halten wollen, aus seiner bisherigen verborgenen Lebensgeschichte verrathen, dass der Autor durch die Macht der Thatsachen, die während der Arbeit immer überwältigender auf ihn eindrangen, sich zu seinen Ergebnissen unter fortwährendem Widerstreben geradezu hat zwingen lassen, am wenigsten aber beim Beginne des Unternehmens, das zuletzt diese Gestalt gewann, eine Ahnung davon hatte, wohin er werde geführt werden. Möge man also der positiv christlichen Gesinnung nicht misstrauen, die sich am Schlusse des Ganzen ausspricht.

Meinerseits bin ich fest überzeugt, dass auch diese freimüthige Untersuchung, selbst wenn ihre Resultate in weitester Ausdehnung unumstösslich blieben, nur den Werth des Christenthums zu erhöhen dienen kann. Schon zu wiederholten Malen hat die christliche Sibylle grosse Theile ihres uns zum Kauf gebotenen Werkes den Flammen überliefert, und dann nicht nur den gleichen, sondern einen höheren Preis gefordert. Sie wird dies auch in unserem Falle thun, wenn es mir gelungen sein sollte, sie zu überzeugen, dass abermals Etwas verbrannt werden muss.

Jedoch erhebe ich für mich keineswegs den Anspruch eines letzten Worts. Ich bin zufrieden, wenn ich von allen Seiten dasselbe höre, was mir ein bekannter holländischer Theologe schrieb: »ich habe noch grosse Bedenken gegen Ihre Resultate, aber dass die Sache aufs Ernstlichste untersucht werden muss, und dass Sie dabei gehört werden müssen, das steht mir fest«.

Jetzt, wo von allen Seiten Werke über den Buddhismus und Übersetzungen buddhistischer Quellschriften, von der Hand der bewährtesten Sprachkenner, uns zuströmen, jetzt, wo die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft an der Tagesordnung ist, jetzt endlich, wo in der theologischen Evangelienkritik und Jesubiographie die Wogen nicht mehr hochgehen und frühere Anregungen allseitig verarbeitet sind, — jetzt musste das kommen, was ich hier bringe, und was mich in dieser Nothwendigkeit der Sache selbst gleichsam zu seinem willenlosen Organe erwählt hat.

Meine Arbeit betritt namentlich in dem Einen Stücke eine völlig neue Bahn, dass sie den autochthonischen Standpunct nicht mehr, gleich der bisherigen Evangelienforschung, wie selbstverständlich innehält. Dass auch der Literaturzweig, um den es sich hier handelt, unter den Gesichtspunct des Völkerverkehrs gestellt werden muss, um alle Wege für die Lösung seiner Räthsel zu erschöpfen, — diese Überzeugung werden meine Zusammenstellungen hoffentlich bei Allen, die sich mit evangelischer Geschichte beschäftigen, als einen Stachel zurücklassen, der nicht duldet zu ruhen, bis Alles geprüft ist.

Sollte ich auch hierin zu viel erwarten, so möge das Buch als eine Stoffsammlung gelten, als eine thunlichst vollständige Zusammenstellung und übersichtliche Anordnung des Materials, das für ein vergleichendes Studium auf diesem Gebiete unentbehrlich ist. Dass dabei Übersetzungen der Quellschriften zu Grunde gelegen haben, würden die Verfasser derselben, die ausgezeichnetsten Kenner des Sanskrit, des Pâli, des Tibetanischen, des Chinesischen, ein Burnouf, Foucaux, Weber, Rhys Davids, Fausböll, Beal u. A., gewiss am wenigsten der Sache nachtheilig finden. Bei der jetzigen Specialisirung der Wissenschaften sind zusammenstellende und vergleichende Arbeiten in Gefahr, ganz zu unterbleiben, wenn nicht Solche sich ihrer annehmen, die nicht Specialisten sind. Den Nachtheil hat meine Arbeit allerdings davon gehabt, dass sie bei der Transscription der orientalischen Namen in Schwankungen gerathen ist,

die man verzeihen möge! Im Allgemeinen habe ich dabei eine Schreibung gesucht, die dem deutschen Leser von selbst die richtige Aussprache aufnöthigt.

So möge denn das Buch eine freundliche Aufnahme und vorurtheilslose Prüfung finden!

Gohlis bei Leipzig, im Februar 1882.

Der Verfasser.

INHALT.

Berichtigungen.

In der 42. Anmerkung (S. 58) steht zweimal «Oldenberg«, beziehentlich »Oldenberg a. a. O.« anstatt: »Rhys Davids, Buddhist Birth Stories I.« — In der 53. Anmerkung (S. 75) ist auf der vierten Zeile XI statt X zu lesen. — Die Überschrift S. 105 ist durch die Parenthese zu ergänzen, die im Inhaltsverzeichnisse hinzugefügt worden ist. — S. 287 unten: Mc. 10, 18 statt 38.

Das christliche Recht

einer freien vergleichenden Religionsgeschichte.

Für die vergleichende Religionsgeschichte als freie Wissenschaft ist das Christenthum von vornherein nicht *die* Religion, sondern *eine* Religion: ein Gegenstand der Betrachtung und Untersuchung neben anderen, die mit ihm der allgemeinen Gattung »Religion« angehören. Sie bestimmt den Begriff dieser Gattung so neutral, dass auch die Religionen von geringster Wahrheit und niedrigstem Lebenswerthe darunter Platz finden. Die geschichtlichen Thatbestände, welche unter dem Titel der verschiedenen Religionen sich ihrer Forschung ergeben werden, stellt sie erst nachmals unter die beiden Gesichtspuncte aller geschichtlichen Erkenntniss, unter den der *Entstehung*, und den des *Werths*. Das Mittel der Vergleichung wendet sie in der Hoffnung auf die gleichen Erfolge an, wie sie der gleichen Methode auf anderen Gebieten verdankt werden: so hofft sie auch über die Entstehung und den Werth des Christenthums das Urtheil, dessen sie am Anfange sich entschlägt, am Ende ihrer Wege zu besitzen.

Dem christlichen Glauben und einer an ihn gebundenen Theologie kann eine solche Behandlung der christlichen Religion aus doppeltem Grunde Bedenken erregen: sowohl, weil das darin angewendete methodische Princip, als religiöser Zustand eines Christen betrachtet, geradezu Eins zu sein scheint mit dem Unglauben, als auch, weil zu fürchten steht,

die Früchte des Verfahrens möchten dem Unglauben zu Gute kommen. Aus ganz denselben Motiven werden die gleichen Bedenken entstehen für jeden Glauben und für jede Theologie, die auf Glauben basirt ist, welches auch die Religion sein möge, der sich dieser Glaube zuwendet; denn die freie vergleichende Religionswissenschaft hat gegenüber allen Religionen das gleiche Verhältniss.

Inwiefern der christliche Glaube seinem Inhalte nach in Gewinn oder Verlust gebracht werde durch solche Wissenschaft, darüber hoffen wir durch das Folgende in einigen wesentlichen Stücken eine speciell begründete Überzeugung zu vermitteln. Den Vorwurf einer im verwerflichen Sinne ungläubigen und einer unchristlichen Willensrichtung aber, die das ganze Unternehmen trage, müssen wir sogleich vor der Schwelle zurückweisen, wie er schon vor der Schwelle, ohne Rücksicht auf etwaige Resultate, erhoben wird.

Unbefangenheit und Freiheit der Wissenschaft ist Eins mit ihrer Selbstlosigkeit. Das Licht der Wahrheit, die nicht nur individuell, sondern allgemein gelten soll, wird versperrt durch individuelle Motive und persönliche Voreingenommenheit; darum bricht die freie Wissenschaft in der Feststellung ihrer methodischen Grundsätze mit allen derartigen subjectiven Ausgangspuncten. Aber sie wird mit freiem Bewusstsein zu ihnen zurückkehren, überall wo sie ihre Unersetzbarkeit erkannt hat. Nur das erweislich Unwahre wird sie ausscheiden; in jeder anderen Hinsicht ist die freie Wissenschaft ein Weg zum Glauben: zum Festhalten seines Inhalts, sofern er Anspruch auf allgemeine Wahrheit hat, wie zur Vertheidigung seiner subjectiven Stützen, wo die objectiven versagen. Unvoreingenommenheit ist der Zustand, in den wir den Bekenner einer fremden Religion vor Allem zu versetzen wünschen, wenn wir auf ihn missioniren wollen, der Zustand, in dem wir ihn am ehesten zum Christen zu machen hoffen, und derselbe Zustand sollte den Christen zum Unchristen machen! Von dem guten Willen, das Gegebene auf sich wirken zu lassen, erwarten wir die leichteste Erziehbarkeit zum Glauben, und dieser gute Wille sollte mit dem Unglauben Eins sein?

Vielmehr dürfen wir solchen Willen an sich selbst schon eine *christliche* Gesinnung nennen, und er ist im wahrhaften christlichen Glauben mitenthalten. Denn ist jenes unbefangene Suchen der wahren Religion, des wahren Gottes, das alle Wünsche und Vorurtheile des individuellen Ichs zum Opfer bringen will, nicht ein Theil der Forderung, das Selbst zu kreuzigen und Gott über Alles zu lieben? Jesus selbst hat in den manchfaltigsten Wendungen an selbstloses Suchen, Streben, Trachten die Verheissung des Heils geknüpft. »Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden; denn jeder Bittende empfängt und der Suchende findet und dem Klopfenden wird aufgethan werden« (Mt. 7, 7 f.). Jenes Suchen, Trachten, Streben ist gleich einer demüthigen, aber verlangenden Besitzlosigkeit gegenüber der Sicherheit und dem Stolze des Reichen; darum: »Selig sind die Armen am Geist, denn ihrer ist das Himmelreich; selig sind die Hungernden und Dürstenden nach Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden; selig sind die Herzensreinen, denn sie werden Gott schauen« (Mt. 5, 3. 6. 8). Dem »*Trachten* nach Gerechtigkeit und nach dem Gottesreiche«, nicht einer festen Gestalt bereits angeeigneter Reichsgüter, werden auch die zuvor verlassenen irdischen Schätze als von selbst zufallend in Aussicht gestellt (Mt. 6, 33). Und was wäre der Kindessinn, der das Himmelreich erschliesst (Mt. 18, 3. 19, 4), wenn nicht eine vertrauensvolle, unvoreingenommene Empfänglichkeit? — was der schmale Weg und die enge Pforte (Mt. 7, 13 f.) und Das, was man haben muss, um die Fülle zu haben (Mt. 13, 12), wenn nicht ein entsagendes Gottwollen, dem das Haben Gottes und seines Reiches erst folgen soll?

Wir dürfen hiernach getrost aussprechen, dass auch die protestantische *Theologie* — nicht nur die ausserthcologische Wissenschaft — von der völligen Unbefangenheit des Suchens principiell ausgehen darf und soll, und dass sie hierdurch erst an ihrem Theile rein verwirklichen würde, was der Protestantismus in seiner ersten Gründung wollte: den Rückgang auf Jesu eignes Heilsprincip.

Darum zeigt der innere Entwickelungsgang der protestantischen Theologie deutlich den geschichtlichen Process der Annäherung an dieses Princip der Freiheit im heiligen Geist. Der katholische Begriff von Kirche und Theologie würde nicht einmal eine von der Confession principiell unabhängige wissenschaftliche Vergleichung und Prüfung der christlichen Confessionen, geschweige eine vom Christenthum unabhängige vergleichende Religionswissenschaft zulassen. Die protestantischen Kirchen stellten doch schon das Schriftprincip als gemeinsame historische Basis und einzig bindendes Band an die Stelle der Kirchenautorität. Für seine Person aber hat Luther in bekannten, oft citirten Worten nur Das, was »Christum predigt«, das in Wahrheit allein Kanonische genannt. Luthers Kirche freilich hat in ihren Bekenntnissen, die für die lutherische Orthodoxie allgemach zum Kanon *über* die Schrift wurden, von solchen Gedanken ihres Stifters keinen Gebrauch gemacht, wenn auch manches vereinzelte Wort jenen freieren Geist noch nachklingen lässt [1]. Luthers Christusprincip trug ihn sogar über die heilige Schrift hinaus. Auf Christum wollte er dringen »wider die Schrift«, während die Widersacher »auf die Schrift dringen wider Christum«, und auch wenn sich die Christuspredigt aus Judas, Hannas, Pilatus, Herodes Munde vernehmen liesse, wollte er ihr vollen apostolischen Werth zuerkennen [2]. So hätte schon Luther, wenn wir diese Aussprüche soweit nutzen dürfen, eine allgemeine vergleichende Religionsgeschichte als Bestandtheil der christlichen Theologie anerkannt, durch welchen aufgefunden

---

1) August. Art. VII, de ecclesia, 2: »Denn dieses ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden«. Vgl. auch Art. Smalc. Pars II. Art. II, § 15 und den angehängten Tract. de Potest. et Primatu Papae § 11. Wenn der Ausdruck »Wort Gottes« an diesen letzteren Stellen seine Erklärung empfängt durch das Wort »Evangelium« an der zuerst citirten, so wäre hier aus dem Schriftprincipe ebenso, wie dort, das A. T. beseitigt und für das N. T. ein »Kanon *im* Kanon« unterschieden.

2) Vorrede auf die Episteln St. Jacobi und Judae. Erlang. Ausg. der Werke, LXIII, 156. 157. Vgl. Jen. Ausg. VIII, 2139 und XIX, 1750.

und herangezogen werden könne, was etwa auch bei Nichtchristen »Christum predige«. Immerhin aber wäre ihm Das, was er hier »Christum predigen« oder »Christum treiben« nannte, ein dieser Wissenschaft vorausgegebener, nicht erst durch sie gewonnener Massstab geblieben. Was ist der nähere Sinn dieses Massstabes? Was sagt hier im Grunde das Wort »Christus«? Wodurch erlangen wir die Überzeugung von dem normativen Werthe dieses Massstabs? Nicht wieder durch einen anderen Massstab? Und ist nicht *dieser* dann der eigentliche Kanon? Diese unabweislichen Fragen mussten jetzt die treibenden Kräfte entfesseln, welche den Protestantismus auf seiner ächten Bahn weiterförderten, und welche durch fortgehendes Abstossen der katholischen Reste seine Verwirklichung zu vollenden bestimmt sind. Nicht die Scholastiker und Bekenntnissfanatiker der protestantischen Kirchen. sondern die Mystiker und Pietisten, ein Valentin Weigel, Johann Arndt, Jakob Böhme, Valentin Andreä, Phil. Jak. Spener, waren im 16. und 17. Jahrhundert die genuinen Nachfolger Luthers, in welchen die verschlossene Knospe des protestantischen Princips sich so weit geöffnet hat. als es zu ihrer Zeit bei normalem Wachsthum zu fordern war. Der Schritt, welchen diese Männer über Luther und alle Reformatoren hinaus gethan, oft ohne klares Bewusstsein, am klarsten und mit principieller Entschiedenheit im Pietismus des 17. Jahrhunderts, kann so bezeichnet werden, dass der Christus, den jenes kanonische Princip Luthers aufstellte, sich für sie aus dem *dogmatischen* in den *ethischen* Christus verwandelt hat. Wir wissen wohl, welche ethische Tiefe auch für Luther in dem Glauben lag, der uns rechtfertigt, und wie sehr Luther und Melanchthon sich bemüht haben, die Verbindung zwischen dem rechtfertigenden Glauben an Christi Verdienst und der ethischen Erneuerung des Menschen theoretisch ebenso klarzustellen, als diese Verbindung ihnen lebendiges inneres Besitzthum war. Namentlich in Luthers persönlicher Lehre, die hier abermals von dem officiellen Bekenntniss der Kirche wohl unterschieden sein will, tritt die grösste Verwandtschaft mit den von der Kirche verworfenen Lehren der Schwenkfeld

und Osiander, welche den Rechtfertigungsact unmittelbar als den Act wirklicher Austilgung der Sünde und heiligender Wiedergeburt fassten, oft auf das Überraschendste hervor[3]. Aber auch die Bekenntnissbücher zeugen von dem Bestreben, die Rechtfertigung mit der Heiligung in den engsten Zusammenhang zu bringen[4]. Es ist im höchsten Grade bedeutsam und weiterführend, wie sie sich hierbei des »heiligen Geistes« als vermittelnden Gliedes bedienen, indem sie das Vertrauen auf die heiligenden Wirkungen des Rechtfertigungsglaubens wesentlich darauf gründen, dass der heilige Geist es ist, der *in* diesem Glauben wirkt, oder *ihn* in uns wirkt. War aber dann nicht in Wahrheit dieser »heilige Geist« an die Stelle der »Christuspredigt« oder des Glaubens an Christi Sühnetod getreten? Hätte der in diesem Glauben oder im »Christus Treiben« gefundene Kanon nicht umgesetzt werden müssen in den Kanon des heiligen Geistesgehaltes? An dieser Umsetzung waren die Reformatoren gehindert, weil sie den »Glauben« nicht unmittelbar ethisch fassten, sondern seine ethischen Wirkungen erst an das Zwischenglied einer dogmatischen Überzeugung knüpften. Unmittelbar war und blieb die Predigt von der Sühnethat im *Tode* Christi Das, was Luther und die Seinigen unter dem »Evangelium« und unter »Christum predigen« oder »Christum treiben« verstanden. So dürfen wir den Fortschritt des Pietismus auch bezeichnen als die Umsetzung des Princips vom Sühnetode in das Princip der *Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste*, die man im Umgange mit Jesu gewann, oder als den Übergang, rücksichtlich des christlichen und kirchlichen Princips, von der historischen Christusthat im Tode, nach ihrer dogmatischen Bedeutung, zu dem idealen ethischen Gehalte des *lebenden* Jesus. Damit war eine Veränderung geschehen,

3) Hierüber sind zahlreiche Nachweise zu finden in dem von der Theologie bei weitem noch nicht hinreichend gewürdigten Schriftchen von Ch. H. Weisse: »Die Christologie Luthers«, Leipzig 1852, namentlich in den Anmerkungen zu §§ 76 ff. 127. 184.

4) Vgl. namentlich August. Art. XX, § 24—29 und Apol. Art. IV (II), de justificatione, § 61—66; Art. (III) de dilectione et impletione legis, § 4—8, 15—18, 98—100. Der Glaube durch den heiligen Geist bewirkt: Apol. IV (II), § 115.

deren Tragweite den Pietisten selbst freilich noch keineswegs aufging. Ein Kanon war aufgestellt, ein Einheitsband für Christenthum, Theologie und Kirche war bezeichnet, woraus jeder dogmatische Gehalt entfernt war. Dieser Schritt bedeutete nichts Geringeres als die Freigebung der Lehre, die Anerkennung einer freien wissenschaftlichen Wahrheitsforschung als einer Function des christlichen Gewissens innerhalb der Kirche, als eigener Function der christlichen Theologie. Im Sinne des Pietismus hätte von der christlichen Theologie bereits eine allgemeine, unbefangen vergleichende Religionsgeschichte tractirt werden können, um unter allen Religionen diejenige aufzusuchen, welche den stärksten und reinsten heiligen Geistesgehalt aufweist. In der That stehen die Anläufe hierzu, welche von Lessing und Herder ausgingen, wie überhaupt das Aufklärungsbestreben und das Humanitätsideal des 18. Jahrhunderts in ihren würdigsten Vertretern, mit dem Pietismus in nächster Blutsverwandtschaft. Die Frage, worin eigentlich jener massgebende heilige Geistesgehalt bestehe, musste sich zur Beantwortung drängen. An der Hand dieser Frage sehen wir Lessing in der ächten Weiterentwickelung und Klärung des protestantischen Princips das Erbe des Pietismus antreten. Er verlangt einen andern »Beweis des Geistes und der Kraft« als Wunder und erfüllte Weissagungen; deutlich genug giebt er zu verstehen, dass ihm dieser Beweis für erbracht gilt, wo die Religion die Erfüllung der Forderung »Kindlein liebet euch!« — des Testaments Johannis — zur Folge hat; er beantwortet im »Nathan« jene Frage durch die »Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen« und ist der Meinung, dass dieser Kraft zu Hilfe zu kommen sei »mit Sanftmuth, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun, mit innigster Ergebenheit in Gott«. Solcher heiliger Geistesgehalt tritt ihm sichtlich an die Stelle des »Christus treiben« bei Luther, er ist ihm Christenthum, so sehr, dass der Name »Christ« ihm seinen historischen Sinn zu verlieren anfängt, und »Christ« von ihm gelegentlich ein Jeder genannt wird, der nur jenen innern Gehalt besitzt und auswirkt, und sollte es — um an jenes Lutherwort zu er-

innern — auch Hannas, Pilatus, Herodes, oder — der Jude Nathan sein:

Klosterbruder. Nathan! Nathan! Ihr seid ein Christ! — Bei Gott, Ihr seid ein Christ! Ein bess'rer Christ war nie!

Nathan. Wohl uns! Denn was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden!

Darum konnte Lessing zu der vergleichenden Religionsgeschichte, wie wir sie der christlichen Theologie einzuverleiben wünschen als eine christliche und dennoch freie, vielmehr als eine freie und darum christliche Wissenschaft, die Fundamente legen. Er that es durch den Fingerzeig, den seine »Erziehung des Menschengeschlechts« mehr durch Titel und Vorwort als durch ihre Ausführung giebt: dass die gesammte religiöse Entwickelungsgeschichte der Menschheit die Geschichte der göttlichen Offenbarung ist. Denn »Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?«

Wir behaupten nicht, dass Lessings Auffassung des innern Kriteriums, durch das uns Christus erst zum Anhalt für religiöses Glauben und Leben wird, die endgiltige sei. Die Tendenz auf praktische Humanität hatte in Lessings Frömmigkeit unzweifelhaft ein Übergewicht, wodurch andere, nicht minder vollwichtige Momente zurückgedrängt und vor Allem die Anerkennung einer unmittelbaren Einwohnung göttlichen Lebens in des Menschen Fühlen, Denken, Wollen verhindert wurde. Die Philosophie Kants brach in letzterer Beziehung eine neue Bahn, indem sie in der Thatsache des Sittengesetzes eine unmittelbare göttliche Offenbarung ergreifen lehrte. Noch manches Stadium war von da ab zurückzulegen, um zu immer besserer und allseitigerer Deckung des innern göttlichen Kriteriums der Menschenseele mit jenen von Jesu selbst in den früher angezogenen Worten ausgesprochenen Bedingungen des Heils und aller wahren Gottesgemeinschaft zu gelangen. Wir haben indessen für unsern Zweck nicht nöthig, der Klärung des protestantischen Grundgedankens noch weiter zu folgen. Schon in Lessing ist principiell der Punct erreicht, auf den es ankam. Gegenüber jedem historischen

Princip und jeder Einhüllung des innern, idealen Princips in historische Gewänder hatte er, wie Jesus selbst in jenen Aussprüchen, auf ein inneres Zeugniss gedrungen, das seine letzten Wurzeln in einem religiös-sittlichen Wollen hat, in einem Gottwollen, dem das Wollen des Einzel-Ich gekreuzigt ist; — »Zeugniss des heiligen Geistes« nannte das gleiche Fundament die Sprache der Theologen. Nur durch solches Zeugniss, indem jenes selbstlose Gottsuchen sich in irgend einem historisch dargebotenen Inhalte befriedigt findet, erhält jeder historische Anschluss erst seine berechtigte Motivirung und wird zu einer wahrhaft religiösen und sittlichen, ächt christlichen Glaubensthat. Der rechte historische Anschluss kann gar nicht ausbleiben, wenn jene suchende Wünschelruthe im Innern vom rechten Holze ist. Ganz so hat der Apostel Paulus das Verhältniss verstanden, wenn er sagt (1. Kor. 12, 3), dass Niemand Jesum seinen Herrn nennen könne, es sei denn durch den heiligen Geist, aber auch Niemand je, wenn er im heiligen Geiste redet, Jesum verfluchen, sich von Jesu abwenden werde. Was sich aber solchergestalt erst als Folge ergiebt, der historische Anschluss und Name, darf nicht als Princip gelten, um so weniger in der christlichen Kirche, deren Stifter uns selbst das ideale Princip gelehrt hat, den heiligen Geist, dessen Schmähung allein unvergebbar ist, während die des Menschensohnes vergeben werden kann (Mt. 12, 31 f.). Auch die Kirche hat jeder Zeit in ihren Bekenntnissen den heiligen Geist als das Fundament ihrer selbst, als das eigentliche Band der Glaubensgemeinschaft aufgeführt, — wie wenig Treue haben diesem Bekenntniss die Thaten der »Bekenntnisstreuen« gehalten! —

Wir haben unsern Untersuchungen zu ihrem wissenschaftlichen Rechte das christliche Recht gesichert, und mit diesem das theologische, das kirchliche Recht. Aber ganz andre Zweifel tauchen jetzt vor uns auf. Wohl ist es wahr, dass, wenn jede selbstische und nur individuelle Eingebung in uns schweigt, das ernste, energische Wollen des Göttlichen in unsrer Seele schon selbst das Einwohnen und Sprechen Gottes bedeutet. Was macht aber den schwachen Menschen

gewiss, dass diese Stimme stark genug in ihm war, um jede Vermischung mit Einflüsterungen des persönlichen Begehrens und persönlicher Eigenheit zu verhindern? Wenn das Urtheil, dass die göttliche Wahrheit aus ihm rede, ihm mit überwältigender Macht sich aufnöthigt, ist dieses Gefühl des Ergriffenseins, der Beseligung, Erhebung, oder wie immer es auftrete, nothwendig frei von irdischer menschlicher Trübung? Und wenn nicht in einem solchen Gefühle in uns das Erlebniss einer Offenbarung göttlicher Wahrheit sich ankündigen soll, worin dann? Durch solche Bedenken und Erwägungen bahnt sich eine rationalistische Auffassung des Geisteszeugnisses den Weg. Nur in der unbedingten Gesetzmässigkeit des Denkens scheint jede individuelle Bedingtheit der Aussagen überwunden, nur in der Allgemeinheit der Vernunft die volle Allgemeinheit verbürgt, die Allgemeingiltigkeit, an der wir wahre Aussagen erkennen. Selbst die Gewissheit erfahrener Thatsachen stellt sich, in Urtheilen ausgeprägt, unter die Allgemeinheit und innere Nothwendigkeit des Denkgesetzes und entlehnt dieser ihren Wahrheitswerth. Wir selbst haben der freien Wissenschaft, deren christliches Recht wir vertheidigten, aufgegeben, vorerst »mit allen subjectiven Ausgangspuncten zu brechen« und »erst zu ihnen zurückzukehren, wo ihre Unersetzbarkeit erkannt ist«.

Hierbei müssen wir nun allerdings stehen bleiben, so lange es sich um *Wissenschaft*, also um ein zu gewinnendes *Wissen* handelt, und für *dieses* Absehen ist von vornherein die Rationalisirung des Princips durchaus geboten. Allein, wie wir andeuteten, soll das Wissen uns zugleich seine eignen Grenzen zeigen, sei es ewig unüberschreitbare, sei es die nur bisher unüberschreitbar gebliebenen. An diesen Grenzen wird eine wissenschaftliche Psychologie und Erkenntnisslehre selbst diejenigen Lebenszustände unsers Innern aufzuweisen verstehen, welche, nicht dem unbedingten Wissensstreben als objective Beweisgründe, aber dem *Glauben* als heilige Zeugnisse, als Träger göttlichen Offenbarungsgehaltes, gelten dürfen. Dass hier vor Allem dem Gefühle e t h i s c h e r Erhebung zu folgen sein werde, dies lehrt auch dem nüchternsten Den-

ken die Gleichheit des Gegensatzes, in welchem das ethische Ideal zur selbstischen Begierde, und in welchem die ersehnte allgemein geltende Wahrheit auch ihrerseits zu der persönlichen Vereinzelung und nur subjectivem Wünschen steht.

Je enger aber dem rationalen Wissen die Grenzen gesteckt sind, um so unentbehrlicher wird der Anwendung des freien Geisteszeugnisses der *historische* Weg, der Weg der Vergleichung, damit der Glaube nicht aus Unkenntniss der vollendeteren Religion sich an der geringeren und niederen genüge, damit er nicht Dunkel vermuthe, wo Licht ist, nicht Tod und Verdammniss, wo ein dem seinen verwandtes, ebenbürtiges, vielleicht überlegenes Leben pulsirt.

Der göttliche Ursprung der Religionen

im Lichte allgemeiner Religionsvergleichung.

»Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist«. — »Auch Das, was Gott lehrt, ist nicht wahr, weil es Gott lehren *will*, sondern Gott lehrt es, weil es wahr ist«.

Auch in diesen Worten hat Lessing[5] der principiellen Befreiung des Glaubens von historischer Äusserlichkeit Ausdruck gegeben, jener Befreiung, die wir ihm als eigenstes Verdienst im Entwickelungsgange des Protestantismus zuerkannten. Es ist in diesem Betracht unwesentlich, dass diese Worte in der Religion und Gottesoffenbarung nur *Lehre* suchen. Eine leichte Veränderung räumt in dieser hier nebensächlichen Beziehung den Anstoss weg und bewahrt doch völlig Lessings Absicht, wenn wir sagen:

»Das Christenthum ist nicht die vollendete Religion, weil Christus es gebracht und in seiner Person dargestellt hat, sondern er that dies, weil es die vollendete Religion ist«. — »Nicht, weil Gott uns das Christenthum offenbart hat, glauben wir, dass es die vollendete Religion sei, sondern weil es sich uns als die vollendete Religion bezeugt, glauben wir, dass Gott es uns offenbart habe«.

In dieser Form des Ausspruches möge zugleich die Beziehung auf die christliche Religion so direct zur Geltung

5) Theolog. Streitschriften, Axiomata, IX.

kommen, wie es nöthig ist, wenn wir jetzt an diese Worte unsere Untersuchungen anknüpfen wollen. Zuvor aber bedarf es noch einer Anmerkung über den näheren Sinn dieser Worte und über die Meinung unseres Anschlusses daran.

Ganz unmöglich wäre es, das »Weil« unseres Glaubens in der nackten Thatsache zu ergreifen, dass dieser oder jener Apostel, diese oder jene Schrift es ist, aus deren Mittheilungen wir schöpfen. Auf alle Fälle bedürfen wir eines empfehlenden Motivs, das uns diesen Apostel, diese Schriften anderen vorziehen heisst. Wir nannten dieses Motiv das *innere Zeugniss* und erblickten seine, von allem Zufälligen und Secundären gereinigte Gestalt in einem ernsten, selbstlosen Willen, der sich zur Anerkennung und Aneignung eines dargebotenen Überzeugungs- und Lebensinhaltes von Innen heraus gedrungen sieht.

Soweit könnten theoretischer Glaube und Unglaube jeglicher Richtung und Färbung mit uns gehen. Sie alle wollen nicht subjectiver Willkür, sondern Wahrheitsgründen folgen. Indessen wird Niemand, der unsern Erwägungen bisher aufmerksam folgte, darüber unklar sein, wie wir das innere Zeugniss, das wir dem des heiligen Geistes gleichsetzten, verstehen wollen. Vor Allem die *ethische* Würdigung des dargebotenen geschichtlichen Religionsinhaltes, die *Werthbeurtheilung* dieses Inhalts vornehmlich nach dieser ethischen Seite, aber auch, wenn es sich über die ethische Seite hinaus um Prüfung der Wahrheit einer Religion handelte, überall nur die Beurtheilung ihres *inhaltlichen* Werths, — das war die Function, die wir allein bei der Vertheidigung des innern Zeugnisses als kirchlichen und theologischen Princips im Sinne hatten. Und dies wollen auch die Lessingischen Antithesen sagen.

»Niemand« — wird man jedoch diesen und uns von einer andern Seite entgegenhalten — »Niemand will einen unmotivirten, einen willkürlichen, grundlosen Glauben, und alle Motive sind psychische Erscheinungen, also innere Zeugnisse, und erhalten ihren wahrhaft überzeugenden Werth nur für ein selbstloses Wollen der Wahrheit. Aber wir wissen Nichts

von einem Inhalte der Religion, dessen Werth wir zu prüfen hätten; wir verstehen unter Religion die Selbstmittheilung Gottes über sein Dasein, Wesen, Schaffen und Wollen; den *Inhalt* haben wir hinzunehmen, wie er ist, nachdem wir wissen, dass er von Gott kommt. Es handelt sich also nicht darum, durch innere Zeugnisse den *Werth* eines religiösen Gehalts, sondern darum, durch solche Zeugnisse den *Ursprung* einer religiösen Mittheilung zu beurtheilen. Woran wir erkennen, dass die Mittheilung von *Gott* kam, das allein ist die Frage. Der *Werth* ist für uns nicht mehr fraglich. sobald uns der göttliche Ursprung feststeht«.

Aus diesen Einwendungen gewinnen wir eine Fragstellung, die uns über alle Zweideutigkeiten des »innern Zeugnisses« hinweghebt, und deren Beantwortung an der Hand der vergleichenden Religionsgeschichte uns die Frucht voller Sicherheit darüber verspricht, worauf wir unsern Offenbarungsglauben, unsern Glauben an Christus und sein Evangelium. zu stützen haben. Diese Fragstellung lautet:

> Ist für das Christenthum eine Erkenntniss seines göttlichen *Ursprungs* erreichbar, aus der uns zugleich die Überzeugung von seinem *Werthe* fliessen wird, oder ist nur die directe Erkenntniss des inhaltlichen Werths der Erkenntnissgrund für den göttlichen Ursprung?

Nach dieser Verständigung können wir die Frage noch einmal in Lessingischer Form wiederholen:

> Ist uns das Christenthum die vollendete Religion, weil *Gott* es offenbart hat, oder haben wir es für göttlich offenbart zu halten, weil es die vollendete Religion ist?

Es ist unsere Absicht, durch alles Folgende die religionsgeschichtlich ermittelte Antwort auf diese Fragen zu geben. Das »*Evangelium von Jesu*« wollen wir dem Urtheil freier, vergleichender Religionswissenschaft unterwerfen, um zu erkennen, ob die frohe Botschaft, dass Gott selbst in Jesu zu uns redet, sich durch irgend etwas Anderes zu beglaubigen, durch irgend etwas Anderes sich unser Zutrauen zu erwerben vermag, als durch den idealen Werth ihres Gehalts.

Ohne Beachtung des inhaltlichen Werths die göttliche Urheberschaft einer Religion begründen, um daraus erst ein Motiv für die Werthschätzung zu gewinnen, das heisst auf Zeichen der Göttlichkeit bauen, die Nichts mit dem Heil, mit dem ethischen Ideal, mit Beseligung, mit innerer Wahrheit von religiösen Gedanken, zu thun haben. Solche Zeichen liegen dann nur noch auf der *metaphysischen* Seite des Gottesbegriffs in Bereitschaft: eine sich bekundende göttliche Übermacht, ein göttliches *Können*, müsste mit einer verkündeten Religion in Verbindung sich erkennbar machen, wenn auf jenem Wege Göttlichkeit erwiesen werden soll. Die Beweismittel sind dann also *Erzählungen* und der Beweisgrund die *Glaubwürdigkeit ihrer Quellen.*

Die Quellen sind entweder mündliche oder literarische. Aber nur da, wo die zu vergleichenden Religionen dem Inhalte nach am weitesten abstehen von der christlichen, beschränken sie uns auf mündliche Quellen; in dem Masse als die Vergleichung fruchtbare Analogieschlüsse verheisst, stehen uns brauchbare schriftliche Urkunden zu Gebote. Zudem versprechen literarische Quellen mehr Anhalt in Bezug auf die Einsicht in ihren Ursprung, welche für die Beurtheilung ihrer Glaubwürdigkeit in erster Reihe erforderlich ist. Wir ziehen deshalb wesentlich nur die literarischen Religionen heran, um so mehr, als auch das Christenthum zu ihnen gehört. Ein aus der Vergleichung zu ziehender Analogieschluss wird den historischen Werth der christlichen Erzählungen nur dann kräftig illustriren, wenn er sich auf die literarischen Quellen anderer Religionen stützt.

Max Müller giebt in seinen Vorlesungen über Religionswissenschaft[6] eine geordnete Tabelle der hauptsächlichsten »Buchreligionen«. Er gruppirt sie nach einem geistreich ergriffenen Parallelismus, der auf die zwei Hauptwurzeln, die Vedareligion (Brahmanismus) einerseits, die alttestamentliche (Mosaismus) andrerseits zurückweist. Über die so entstehende Tafel von sechs Religionen hinaus gedenkt er noch der beiden

6) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Strassburg 1874, p. 95 ff.

chinesischen Literaturreligionen, der des Confucius und der des Lao-tseu, ja die hieran geknüpfte Äusserung, mit diesen acht Religionen sei die Bibliothek der heiligen Schriften des ganzen Menschengeschlechts fertig, hat er weiterhin nicht nur durch den Hinweis auf den Granth, den Kanon der Sikhs, sondern auch durch den weit wichtigeren auf die kanonischen Werke des alten Ägyptens überschritten. Eine weitere Umschau würde noch zu manchem Nachtrag nöthigen, wenn jede besondere Secte hier berücksichtigt werden sollte. Aber einen, wenn immerhin noch problematischen Nachtrag wollen wir nicht zurückstellen, der eine jenen ebenbürtige »Buchreligion« hinzufügt. Die umfänglichen Büchersammlungen aus allen Wissenszweigen, welche man in Gestalt zahlloser Thontafeln aus dem Schutte des alten Ninive emporhob, waren geordnet, eingetheilt, etiquettirt, wie unsre öffentlichen Bibliotheken [7]: sollte hier nicht jenen Religionsurkunden, die dem israelitischen Kanon so auffallend parallel gehen, eine besondere Abtheilung gewidmet und wie bei andern Völkern Name und Ansehen »heiliger Schriften« aufgeprägt gewesen sein? »Grossentheils in hochpoetischem Stile geschrieben, bald die Sprache der mächtigsten Gefühle des Volkes redend, bald die höchsten Erfolge seines wissenschaftlichen Strebens verzeichnend, wurden diese Texte — so sagt ihr erster Übersetzer und theilweis Entdecker — die classischen Muster des babylonischen Schriftthums, welche die späteren Geschlechter abzuschreiben sich genügen liessen, anstatt neue Werke selbständig zu schaffen«. Trotz des fremden, nicht-semitischen Ursprungs wurden diese Texte, Übersetzungen, Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende lang in solcher Weise bevorzugt, und ihre Sprache erhielt sich im officiellen, königlichen, gewiss auch Cultusgebrauche, als schon längst die im gewöhnlichen Sinne »lebende« Sprache weit davon entlegene Formen angenommen hatte. Dass ausser den Götterlegenden und sonstigen mythologischen Stücken auch Hymnen [8] und Gebete nicht fehlten,

7) G. Smith's Chaldäische Genesis. Autorisirte Übersetzung von H. Delitzsch, Leipzig 1876, p. 20 ff.

8) Beispiele a. a. O. 281 ff.

die letzteren zu besonderen Anlässen, zum Gebrauche bei beginnendem Kriegszug, bei Mond- und Sonnenfinsternissen, zurechtgemacht, vermehrt die Analogie mit anderen kanonischen Sammlungen. Berosus führt die Entstehung gewisser wichtigster, culturtragender Schriften der Babylonier auf den wunderbaren Fischmenschen Oannes zurück, dem zugleich die erste Einführung des Tempelbaues verdankt werde, also offenbar auf einen religionstiftenden Halbgott, und eben demselben legt er die Erzählung eines Schöpfungsmythus in den Mund[9]), die mit der keilschriftlichen sehr Vieles gemein hat. Jedesfalls sind die durch Oannes mitgetheilten Schriften dieselben, deren Schicksal auch in andern aus chaldäischen Quellen geschöpften Berichten unter fortwährende Obhut der Götter gestellt erscheint und mit dem Schicksale der durch Fluth vertilgten und der aus der Fluth geretteten Menschen in fortwährende engste Verbindung gesetzt ist. Was fehlt noch, wenn uns auch im Götterhimmel ein Gott »des Wissens und Schriftthums« begegnet, Nebo, und der königliche Bewahrer der die Schöpfungsurkunde tragenden Thontafeln uns rund und klar eröffnet, er habe die Erzählung aus dem Munde Nebos, als göttliche Offenbarung, empfangen? »Die Weisheit Nebos« — so schrieb er auf die Rückseite des ersten Genesiscapitels — »die Eindrücke des Gottes, meines Lehrers, alle prächtig, schrieb ich auf Tafeln, erforschte, beobachtete ich und stellte ich zur Einsichtnahme meines Volkes innerhalb meines Palastes auf«. Nur die Worte »Eindrücke« und »Lehrer« hat der Übersetzer hier als unsicher markirt[10]). Der gleichfalls nach Berosus überlieferte Gattungsname all jener Halbgötter und Fischmenschen, welche in längeren oder kürzeren Zeitabständen als Religions- und Culturbringer den Babyloniern erschienen sein sollen, der Name Ἀννήδοτος oder Ἀννήδωτος, scheint sogar einen *Gottessohn-*

9) Vgl. Richter, Berosi Chaldaeorum historiae quae supersunt, Lips. 1825, p. 49. Es ist freilich nicht ganz unzweifelhaft, ob das φησί des Fragments hier, wie Smith will, auf Oannes und nicht besser auf Berosus zu beziehen ist.

10) Die Belege zu allem Erwähnten s. bei Smith, 34. 40 ff. 58. 63.

schaftsmythus mit dem Wesen des göttlichen Offenbarungsträgers zu verknüpfen. Der oberste Gott des babylonischen Pantheons, Anu, dessen Genossin Anatu in der Ἀναῖτις des Berosus wiederkehrt, er selbst oder eben diese Anaïtis könnte gar wohl in dem Namen Annedotos mit einer griechischen Übersetzung der zweiten Hälfte des Originalnamens verbunden sein, so dass der Halbgott und Mittler als ein Anu- oder Anat-Gegebener bezeichnet wäre[11]).

Nur diese eine Ergänzung wollten wir etwas umständlicher dem Verzeichniss Müllers hinzufügen, da hier ein wirklicher Besitz umfassender heiliger Schriften sich in Aussicht stellt. Ohne solche Aussicht, aber wohl sicher als Besitzer geheiligter Religionsurkunden, würden noch die Phönizier zu erwähnen sein, deren Offenbarungs- und Schriftgott Thaaut den Nebo ihrer babylonischen Heimath mit dem Namen des verwandten ägyptischen Gottes wiederholt. Das »Popol-Vuh« der den Azteken Alt-Mexikos nahverwandten Quichés in Centralamerika, über welches Buch Max Müllers Abhandlung im ersten Bande seiner »Chips« (Essays) nachzulesen ist, wollten wir wegen der von Müller selbst geäusserten Bedenken[12]) nicht als vollbürtig in die Reihe aufnehmen. Wie aber jede empirische vergleichende Wissenschaft ihr Thatsachenmaterial zunächst in eine morphologisch geordnete Übersicht einzutragen hat, die nach allen Seiten den Linien des stetigen Ablaufs allmählicher Übergänge und Veränderungen folgt, so wollen auch wir nicht unterlassen auf die Erscheinungen hinzudeuten, welche den allmählichen Übergang der literarischen oder Buchreligion in ihr Gegentheil vertreten. Dicht an eigentliche Religionsurkunden schliessen sich die nationalen, im Lauf der Zeiten gewachsenen und endlich wie kanonisch abge-

11) In demselben Berosischen Fragment werden die späteren Annedotos von dem Oannes dadurch unterschieden, dass jene im Einzelnen ausgeführt hätten, was dieser nur im Allgemeinen offenbarte (Richter, p. 54): also die spätere Weiterentwickelung — Tradition, Kirche — eine Fortleitung des Offenbarungsstroms, wie dies ausgeführter uns begegnet im Brahmanismus, Buddhismus, Parsismus, Muhammedanismus, christlichem Katholicismus!

12) Essays, 2. Band, Leipzig 1869, p. 243.

schlossenen Epopöen mit mythischen Verfassernamen, wie sie bei den Griechen und Finnen die heilige Literatur geradezu ersetzen, bei den Indern nebenhergehen, allenthalben in hohem Ansehen auch als Quellen des späteren Glaubens und Cultuslebens; desgleichen die mythologischen Producte einer mehr lyrischen Poesie gleichen Rangs, deren Sammlungen für die Nachwelt zu Urkunden der Religion der Väter werden, wie bei den Germanen und Kelten. An diese Lyrik schliessen sich die oft niemals niedergeschriebenen Cultuslieder, an diese wieder die liturgischen Formeln, Opfer- und Zaubersprüche, und die Orakel. All diese Stücke finden ihre deutlichen Parallelen in den Bestandtheilen der eigentlichen kanonischen Schriften, und so müssen die letzteren nur als die ausgebildetste Gestalt, als das vollendete Entwickelungsproduct dieser morphologischen Reihe, als die abgeschlossene organische Bildung, die sich in jenen Ansätzen vorbereitet, oder als der fertige Körper erscheinen, der aus jenen Bestandtheilen zusammenkrystallisirt. Völker, welche aus irgend welchen Ursachen zu diesem Abschlusse nicht gelangten, blieben an irgend einem Puncte des Werdeprocesses, bei literarischen, aber noch nicht kanonisirten, oder bei nur mündlich tradirten Producten der soeben verzeichneten Arten stehen. Zuletzt verläuft die Reihe nach unten in das verwehende, dem Augenblicke dienende Wort eines angesehenen priesterlichen Häuptlings, Beschwörers, Familienhauptes.

Auf dieser ganzen Linie begegnen wir, soweit überhaupt über den Ursprung des heiligen Wort- und Schriftinhalts Reflexionen ausgesprochen sind, der Annahme eines directeren oder indirecteren *göttlichen* Ursprungs, der die Glaubwürdigkeit und die bindende Autorität des ihm verdankten Inhaltes verbürgen soll. Bei näherer Schilderung der erfolgten göttlichen Mittheilung tritt das Bedürfniss hinzu, durch Erzählung übernatürlicher oder unnatürlicher begleitender Erscheinungen die göttliche Causalität zu bestätigen. Unsre Absicht, diese Thatsachen für die Beurtheilung analoger christlicher Erscheinungen zu verwerthen, drängt uns indessen, unter den ausgebildeten Buchreligionen selbst wieder eine Scheidung vor-

zunehmen, geschweige dass wir über sie hinaus den Analogien in jener ganzen Reihe zu folgen brauchten. Die Buchreligionen stellen sich entweder als vermittelt durch *geschichtliche Persönlichkeiten* dar, welche dann naturgemäss auch irgend einen Verfasserantheil — wenn auch nur mündlichen — an dem Inhalte der heiligen Schriften erhalten, oder sie geben ihren Inhalt als Überlieferung eines gottgegebenen, uralten nationalen Gemeinbesitzes. Auf das Christenthum, als der ersten Classe angehörig, kann nur aus den Analogien derselben Classe ein wesentliches Licht fallen: die Glaubwürdigkeit seiner Stützen für die göttliche Urheberschaft, durch die Gruppirung der Erzählung um eine geschichtliche Persönlichkeit beträchtlich in Vorzug gestellt, hat nur nöthig diesen Vorzug gegen Religionen zu vertheidigen, welche sich des gleichen Vorzugs rühmen. Dennoch wollen wir auch in diesem Betracht durch einige Andeutungen die morphologische Reihe vervollständigen.

Auch der nationale Gemeinbesitz, wenn von den Göttern verliehen, muss in irgend einer Weise einmal an uralte Generationen gelangt sein. An dem Anfangspuncte der hier aufzustellenden Reihe nun, welcher von der ausgebildeten Gestalt eines geschichtlichen Religionsstifters am weitesten abliegt, wird an der Stelle dieses letzteren die ungeschiedene Gesammtheit frühester Generationen die Rolle der historischen Vermittelung übernehmen. Selbst bei afrikanischen Stämmen — berichtet Waitz — geht die Sage, dass »sonst der Himmel den Menschen näher gewesen sei als jetzt, dass der höchste Gott und Schöpfer selbst den Menschen höchste Weisheitslehren gegeben, später aber sich von ihnen zurückgezogen habe und jetzt fern von ihnen im Himmel wohne«. »Die Hindus sagen dasselbe« — fährt Max Müller fort[13], dem wir die letzte Notiz entnahmen, und belegt es durch Stellen des Rigveda — »und sie sowohl, wie die Griechen, berufen

13) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, Strassburg 1880, p. 195. Er citirt Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II, 171; Rigveda I, 179, 2; VII, 76, 4; Nägelsbach, Homerische Theologie, p. 151.

sich auf ihre Vorfahren, welche in engerer Gemeinschaft mit den Göttern gelebt hätten, als auf die Autorität ihres Glaubens bezüglich der Götter«. Bei den Indern nähert sich diese Anschauung schon um einen Schritt der concreteren Geschichte, indem sie nicht sowohl der ganzen älteren Volksgemeinde, als vielmehr dem Stande der *Rischis*, der heiligen Sänger und Hymnendichter, die ältesten Offenbarungen zutheil werden lassen, sobald diese die Gestalt fester Producte sprachlicher Formengebung annehmen. Dieses indische Beispiel zeigt uns zugleich aufs Deutlichste, wie auch hier die elementaren Stufen unsrer morphologischen Reihe zu genetischen Vorstufen der höheren und entwickelteren werden; denn die Lieder der inspirirten Rischis wurden zu Bestandtheilen des Veda-Kanons, der heiligen Schriftensammlung des Brahmanenthums, deren Offenbarungscharakter von den brahmanischen Theologen bis zur Annahme buchstäblicher Inspiration und ursprünglicher Herabkunft des ganzen weitläufigen Literaturcomplexes aus der Götterwelt, wo er seit Ewigkeit vorhanden gewesen, gesteigert ward. Aus wie bescheidenen Anfängen im Selbstbewusstsein der alten Dichter diese Lawine der Vergötterung sich allgemach anwachsend gebildet hat, ist von Max Müller unlängst specieller, als sonst, gezeigt worden [14]. Am meisten nähert sich die Vorstellung der Gottesmittheilung an die Menschen einer persönlichen Religionsstiftung, wo ein Herrscher, Kaiser oder König der Urzeit als erster Empfänger der Offenbarung gilt. Kein Wunder, dass dann der Urahn der Dynastie oder der älteste Herrscher und Reichsgründer, als Offenbarungsträger gedacht, ebenso zum *Halbgotte* oder *Gottessohne* wird, wie dies sonst bei aussermenschlichen, phantastischen Mittelwesen der Fall war. Nicht minder natürlich, wenn dann der gleiche mythologische Titel und die gleiche göttliche Verehrung, bis zum eigentlichsten Cultus, auch den Erben im Reiche zufällt! Oder die mensch-

---

14) Vorlesungen über den Ursprung etc., p. 158 f. Vgl. ausserdem dessen »Essays« I, 15 ff. II, 268 f. und »Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft« p. 116.

lichen Könige sind selbst wieder, durch ihren Urahn oder den Ahn der ältesten Dynastie, als Erben eines aussermenschlichen, mythologischen, halbgöttlichen oder göttlichen Geschlechts gedacht. So verläuft die Liste der *ägyptischen* Könige, der Söhne des höchsten Gottes Ra-Osiris, nach rückwärts in eine Zeit der Herrschaft menschgewordener Götter und endlich der Götter schlechthin, ohne dass selbst für diese Zeiten die Anordnung in dynastische Reihen aufgegeben würde [15]. Dagegen sind die ältesten Glieder der peruanischen *Inka*dynastie selbst Gottmenschen, ein Geschwisterpaar, vom Sonnengotte, dem höchsten, ja nahezu einzigen Gotte der Inkareligion, erzeugt, das mit dem Reiche zugleich die Religion gründet und allerlei Culturgüter darbringt [16]. Aehnlich ist *Tschingis-Khan*, der Gründer des grossen Reichs der Mongolen-Khane, einem Geschlecht entsprossen, dessen Urahn im Schoosse der verwittweten Mutter durch einen aus sonnenhellem Glanze hervortretenden himmlischen Jüngling empfangen war, und eröffnet eine Folge von Gottessöhnen, die seine Religion wie sein Regiment und die Aufgabe der Unterwerfung der ganzen Welt unter den Einen Gott und den Einen Khan unter sich vererben [17]. Eine Beziehung zu heiligen Schriften ist indess hier noch nicht mit der religionsstifterischen Würde des Herrschers verbunden, ja die letztere ist in Aegypten noch völlig unpersönlich und unfrei. Nach Manetho hat allerdings König Cheops, derselbe, der sonst als gottlos gilt, und welchen Manetho selbst einen Verächter der Götter nennt, ein heiliges Buch verfasst, aber es steht ebenso ausserhalb des eigentlichen Kanons der ägyptischen Religion, des sogenannten »Todtenbuchs«, wie die moralischen Tractate des Prinzen Ptahhotep und Anderer, und die spätere fanatische Zerstörung monumentaler und inschriftlicher Erinnerungen an Cheops stimmt zu gut zu jenen ketzerrichterlichen Prädicaten, als dass wir den geistreichen Wegerklärungen

15) Herodot II, 142—144.

16) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 1. Theil, Breslau 1852, p. 304 f.

17) Wuttke, das. p. 227 f. 232.

dieser letzteren durch Lauth zustimmen möchten[18]. Die Wirkungen des Offenbarungsgottes Thot erscheinen, wenigstens nach unsrer bisherigen Kenntniss, unmittelbar in den heiligen Büchern, ohne dass an eine concrete historische Vermittelung gedacht würde. Die Könige leiten hier als Gottessöhne nur die uralte, in die rein mythologische Zeit fallende Offenbarung fort, und so zeigen sie uns den Übergang zwischen der mythologischen Offenbarung und der historischen an Könige. Persönlicher erschien bereits das Verhältniss des assyrischen Herrschers zu seinem Offenbarungsgott Nebo. Dagegen repräsentirt *China* den Übergang vom königlichen, insofern noch allgemein nationalen, zum *geistigen* Religionsstifter und Offenbarungsträger, der nicht durch Macht und politische Vertretung des nationalen Gesammtbesitzes, sondern durch *persönliche Lehre und Schrift* religionbildend wirkt. Das besondere Interesse, welches hiernach Chinas Stellung in unsrer morphologischen Reihe darbieten muss, veranlasst uns, etwas länger dabei zu verweilen[19], um so mehr, als die Nüchternheit, Verstandesklarheit und fast mythenlose Vorstellungsart des chinesischen Volkes den wahren Kern der Dinge überall nackter hervortreten lässt, belehrend für die Deutung der Umhüllungen, welche anderwärts den Kern bedecken.

Die klare, rationelle Auffassung des Offenbarungsprocesses hat hier bereits die leibliche Vererbung mit vollem Bewusstsein aus dem Bereiche der Medien dieses Processes

18) Lauth, Sitzungsber. der Münch. Ak. d. W. 1870, I, sieht in dem ausgelöschten zweiten Texte des Papyrus Prisse, welcher Papyrus auch die hier von uns erwähnten moralischen Tractate enthält, jenes heilige Werk des Cheops, wobei er die Vermuthung aufstellt, das Prädicat ἀσεβής sei durch Missverständniss ähnlich lautender Anfangsworte eines heiligen ägyptischen Textes entstanden; das ὑπερόπτης εἰς θεούς könne auch »Beachter der Götter«, nicht bloss »Verächter der Götter« übersetzt werden. Wozu aber dies Alles, wenn doch einmal der an Cheops geübte Vandalismus und die Erzählungen des Herodot (II, 124 ff.) übereinstimmend auf eine orthodoxe Gegnerschaft gegen den Pyramidenerbauer hinweisen?

19) Die kaiserlichen Sonnensöhne *Japans* sind wohl nur eine Abwandlung der chinesischen Himmelssöhne, wie der Himmelsgott der Chinesen in Japan Sonnengott geworden ist.

ausgewiesen. Bei den Inkas, die vielleicht den Standpunct eines nahe verwandten mongolischen Stamms aus der Zeit vor der Aussonderung und geistigen Erhebung Chinas fortsetzten und bewahrten, galt die Vererbung als unerlässliche Bedingung der Weiterleitung des göttlichen Stromes; bei den Aegyptern ist sie nicht principiell und bewusst entwerthet, nur durch die thatsächlichen Dynastienwechsel in den Hintergrund gedrängt. Der chinesische Kaiser dagegen ist, wenn auch noch so oft factisch, doch niemals principiell durch leibliche Vererbung Kaiser. Principiell ist in China Kaiser, wen der Himmel, d. i. Gott, dazu macht, und der Himmel hat sich gerade an den wichtigsten Wendepuncten keineswegs nepotistisch oder legitimistisch erwiesen. Kaiser *Yao*, mit dem die eigentlich geschichtliche Zeit des Reiches beginnt, ebenso sein Nachfolger *Schün*, hatten Söhne; aber diese wurden in beiden Fällen als entartet übergangen: Yao wählte seinen Minister Schün, dieser seinen Minister Yü zum Nachfolger, erst dem Yü folgte sein Sohn. Dies ist besonders bedeutungsvoll, da diese alten Kaiser in der Erinnerung immer mehr zu Typen und Idealbildern chinesischer Vollkommenheit wurden. Jene Wahlen aber gelten nicht schlechtweg als Verfügungen der Vorgänger über die Nachfolge, sondern als Wahlen des Himmels, der aus dem gesammten Volke redet. »Der Himmel ist durchdringend und einsichtsvoll, durch mein Volk hört und sieht er; der Himmel ist einsichtsvoll und furchtbar, durch mein Volk zeigt er sich einsichtsvoll und majestätisch; es dringt herab von Oben nach Unten, mögen daher, die die Erde inne haben, sorgsam sein!« Dies sind nicht Worte eines Revolutionärs, des demokratischen Feindes einer Dynastie, sondern Worte des Schu-king, des kanonischen Regentenspiegels, dessen älteste Stücke bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. hinaufreichen. Wie also geschieht in Wahrheit die Kaiserwahl? Meng-tseu, oder vielmehr das ihm zugeschriebene vierte kanonische Buch der Confuciuslehre, antwortet: der Vorgänger muss den Nachfolger »dem Himmel präsentiren« und »der Himmel nimmt ihn an«, oder auch nicht. Was heisst: »der Himmel nimmt ihn an?« — fragt der Schüler.

»Der Himmel redet nicht« — lautet die Auskunft — »nur aus den Begebenheiten und aus des Kaisers Thun ist zu entnehmen, dass der Himmel mit ihm ist«. Unter den Begebenheiten sind freilich auch Zeichen gemeint, die nur dem Aberglauben Etwas bedeuten. Aber der allein entscheidende Erweis des himmlischen Rechts liegt doch im Erfolg bei den Unterthanen: in der langen Regirung, und darin, dass das Volk dem Schün zufiel, nicht dem Sohne Yaos, lag Gottes Urtheil. »Was keiner thut, und es thut sich doch, das ist der Himmel«. Der Himmel will durch die Kaiserherrschaft seine bestimmten Ziele fördern, die Kaiser sind seine Diener, seine »Söhne«; er wird daher sein Mandat zurückziehen, wenn der Herrscher aufhört, des »Himmels Weg« zu wandeln. Des »Himmels Weg« ist *Tugend:* selbstloses Wollen des Volkswohls, Humanität, Treue, Pietät gegen Vorfahren, Verwandte, Freunde, Beachten der Überlieferung und des Rathes der Weisen. Dies war die Tugend Schüns und Yüs. Auch der niedrigste Mann kann Kaiser werden, hat er die Tugend Schüns und Yüs. Aber fällt er davon ab, so verlässt ihn der Himmel. Meng-tseu zieht die äussersten Consequenzen: ein inhumaner Fürst hat seine Würde schon von selbst verloren, er ist in Wahrheit kein Fürst; ein Minister darf den Unweisen entthronen, thut er's nur als Weiser, aus Humanität, nicht um der Usurpation willen; ja der Königsmord kann ein Himmelsact zur Befreiung von Tyrannen sein. Wir ziehen die Summe: *Tugend und Weisheit* ist das Göttliche im Kaiser, dem Himmels- d. i. Gottessohne; sie ist der Gott, der ihn einsetzt, der ihm die Anerkennung im Volke erhält, der Gott, der sich in ihm offenbart[20].

---

20) Plath, Abhandlungen der Münchner Akad. d. W., X. Band, 1866 (Über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien), p. 476 ff. Derselbe, Sitzungsberichte d. Münch. Akad. d. W. 1869, II (China vor 4000 Jahren), p. 60. 90 f. — Die Worte des Schu-king und des Pseudo-Meng-tseu bei Demselben, Abhandll. d. M. Ak. d. W., IX. Band, 3. Abth., 1861 (Über Religion und Cultus der alten Chinesen), p. 754 ff. und daselbst XI. Band, 2. Abth., 1868 (Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren), p. 361 ff. XII. Band, 3. Abth., 1870 (Fortsetzung), p. 47.

Man darf hiernach wohl zweifeln, ob der schon in den ältesten Stücken des Schu-king bezeugte Kaisertitel »*Himmelssohn*« irgend Etwas von Mythologie an sich trage, oder nicht vielmehr jederzeit als bildlicher Ausdruck verstanden worden sei für den göttlich gesinnten und weisen, deshalb von Gott eingesetzten und geschützten Herrn. Hat doch die Metapher daneben zugleich den umgekehrten Weg genommen, so dass man Gott oder den Himmel auch den »*oberen Kaiser*« (Schang-ti) oder kurz *Ti*, den Kaiser, nannte, und sagt doch der Schu-king ausdrücklich, dass durch die Tugend der Kaiser erst gottgleich, dem Schang-ti gleich, werde[21]. Ganz auf derselben Linie steht es, dass wir unter dem Eindrucke chinesischer Nüchternheit uns geneigt fühlen, hier mit den Worten »Eingebung« und »Offenbarung«, ja selbst »kanonische« oder »heilige Schriften« zurückzuhalten. Der jüngste Herausgeber der in diesem Range stehenden chinesischen Bücher, James Legge, hat die Bezeichnung »Classische Schriften« vorgezogen. Allein bewusstes Bild und mythologischer Glaube sind Glieder einer und derselben, stetige Übergänge verknüpfenden morphologischen Reihe; auch die christliche Anrede »Vater unser« würden wir in die Reihe der Vorstellungen von göttlicher Vaterschaft stellen und den stetigen Fortschritt bis zur bewussten Bildlichkeit von den sinnlichsten Zeugungsmythen an innerhalb dieser Reihe verfolgen. Die Methode der vergleichend-empirischen Wissenschaften muss sich an Göthe orientiren, dessen bahnbrechende Bedeutung für die vergleichende Anatomie und organische Morphologie vielleicht am meisten dazu beigetragen hat, ähnliche »vergleichende« Wissenschaften auf dem Felde der Geschichte und Anthropologie hervorzulocken. Hören wir die Worte des Gedichts über die »Metamorphose der Thiere«, welche mit dem Kerne der Methode zugleich ihre wesentlichsten Früchte so schlagend und schön zum Ausdruck bringen, — wir werden an

---

21) Der »Himmelssohn« im Schu-king: Plath, Sitzungsber. 1869, II, 118 ff. — Schang-ti und Ti: Derselbe, Abhandll. d. M. Ak. d. W. IX, 750. 760.

ihrer Übertragbarkeit auf unser Gebiet keinen Augenblick zweifeln:

»Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
— — — — — — — — — — — — —
So ist jedem der Kinder die volle reine Gesundheit
Von der Mutter bestimmt, denn alle lebendigen Glieder
Widersprechen sich nie und wirken alle zum Leben.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Thieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeigt sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen.
— — — — — — — — — — — — —
Siehst du also dem einen Geschöpf besonderen Vorzug
Irgend gegönnt, so frage nur gleich, wo leidet es etwa
Mangel anderswo, und suche mit forschendem Geiste,
Finden wirst du sogleich zu aller Bildung den Schlüssel.
Denn so hat kein Thier, dem sämmtliche Zähne den obern
Kiefer umzäunen, ein Horn auf seiner Stirne getragen,
Und daher ist den Löwen gehörnt der ewigen Mutter
Ganz unmöglich zu bilden und böte sie alle Gewalt auf:
Denn sie hat nicht Masse genug, die Reihe der Zähne
Völlig zu pflanzen und auch Geweih' und Hörner zu treiben«.

Der chinesischen Art ist »ein Vorzug gegönnt« in der verstandesklaren Erfassung wirklicher Sachverhältnisse und der damit verbundenen bewussten Scheidung zwischen dem mythologischen Bilde und seiner Bedeutung. Dafür leidet sie freilich auch «Mangel anderswo«, Mangel an lebensvoller, schaffender Geisteskraft und tieferer Innigkeit. Aber auch jener Vorzug ist nicht absolut, es fehlt nicht völlig an mythologischer Phantasie, fehlt auch nicht völlig an mythischer Ausdichtung der Gottessohnschaft und an cultischer Verehrung der »Himmelssöhne«: so ist also doch kein Glied des Gesammtorganismus der Religion hier gänzlich zu vermissen, die Stetigkeit der Reihe ist bewahrt, bewahrt ist auch das »Urbild«, der allgemeine Typus. Bedeutsam und charakteristisch genug, ist jedoch die phantastische Mythenbildung, welche für andre Völker jugendliche Vollkraft und poetischen Frühling be-

deutet, hier ein Zeichen von Verfall und schwacher Empfänglichkeit für Fremdes, nur selten ein ächter Nebenschössling am Hauptstamm.

Ein solcher Nebenschössling ist es, wenn schon in alter Überlieferung sich eine Sage findet, die den fabelhaften Kaiser *Hoang-ti* zum leiblichen Ahnen der drei ersten Dynastien macht, so dass die reale Vererbung eines in Urzeiten mitgetheilten göttlichen Besitzes an die Stelle der ideellen Mitwirkung des Himmels bei jeder einzelnen Thronbesteigung getreten erscheint. Der *erste* Kaiser war dann allein im directen Sinne Himmelssohn; wir kommen exact auf den Standpunct der Inka-Religion zurück, wenn wir ein Wort hinzunehmen, das wir sogar im Schu-king finden: »Als der Himmel dem Volke das Leben gab, hatte es Begierden; ohne Vorstand gäbe es Unruhen; darum *erzeugte* der Himmel einen einsichtsvollen Mann, um es zu regiren«. Die Zeit nach dieser ersten göttlichen Kaisereinsetzung war das *goldene Alter* Chinas, von dem auch Confucius manche alte Überlieferungen zu kennen sich rühmte, die er aber, dem Mythischen Feind, nur ungern zur Sprache brachte. Es ist die Zeit der U-ti, d. i. der fünf Kaiser, oder die Zeit der drei Hoang noch vor den U-ti, zu welchen letzteren sonst die Hoang — oder auch nur einer derselben — gerechnet werden. Eine kühnere Sagenbildung, als die mit Hoang-ti beginnende, steigt bis zu *Schinnung* und *Fu-hi* (Pao-hi, Fo-hi) aufwärts, jenseits dessen alle Namen aufhören. Dieses goldene Alter ist die chinesische Parallele zu jener Zeit intimeren Verkehrs zwischen Göttern und Menschen, deren wir oben nach dem Glauben mancher anderen Völker gedachten. Während Confucius und seine Nachfolger aus solchem Glauben einen rationalen und natürlichen Wahrheitskern ausschälten, hat die weitergehende Mythendichtung auf seltsame Weise die U-ti mit den Geistern der fünf Elemente verschmolzen, vielleicht weil diese Elemente (Wasser, Feuer, Erde, Metall, Holz) ihrerseits »Kaiser« genannt wurden, wie der Himmel selbst. Die äusserste Vorpostenstellung endlich, in das Gebiet der mythendichtenden Phantasie vorgeschoben, zeigen uns die *Geburtslegenden*. Ganz vereinzelt kennt der

Schi-king sogar eine *Gottesgeburt durch menschliche Mutter*, wegen ihrer Fremdartigkeit für den altchinesischen Sinn allerdings von Wuttke für Nachbildung indischer, buddhistischer Phantasmen gehalten: die Mutter des Ahnherrn der dritten (Tscheu-)Dynastie erbetet von Schang-ti einen Sohn, tritt in die Fussspur (der grossen Zehe Spur) Schang-tis, wird hiervon schwanger und gebiert den *Heu-tsi*, jenen Ahnherrn. Selbst die chinesischen Erklärer des Schi-king verwerfen diese Erzählung als eine Fabel. Heu-tsi ist der Minister Yaos, der den Ackerbau einführte. Verwandte Wundersagen haben sich über Geburt und Gestalt *Wu-wangs*, des ersten Kaisers derselben dritten Dynastie, und seines berühmten Vaters *Wen-wang* († 1122) gebildet, dem die Verfasserschaft des zweitältesten Stückes im Buche Y-king, dem ältesten Theile des Kanons, beigelegt wird. Ein andrer Minister, Ahnherr der zweiten Dynastie, *Sie*, unter dem alten Kaiser Schün, ist nach dem Schi-king gleichfalls auf wunderbare Weise empfangen, indem die Mutter, zuvor lange Zeit unfruchtbar, von einem verschluckten Ei schwanger ward. Und so konnte es nicht fehlen, dass auch *Fu-hi*, der nach allem Anschein *zuletzt* erdichtete *älteste* aller benannten Kaiser, angeblich Verfasser des ältesten Stückes des Y-king, in deutlicher Nachahmung fremder Vorbilder, zur wunderbarsten Frucht wurde, die zwölf Jahre im Leibe der Mutter weilte, ehe sie ans Licht geboren ward, empfangen aus einem Regenbogenglanze, der die nichts Ahnende einst in einsamer Stunde umfing. Der Geborene hatte das Haupt eines Menschen und den Leib einer Schlange, lehrte die Menschen Jagd, Fischfang, Ehe, Astronomie, ein anderer babylonischer Oannes. In analoger Weise werden dann auch Geburtslegenden von den andern zwei Hoang[22]) berichtet: *Schinnungs* Empfängniss »rührte von einem Drachen her und sein Körperbau war dem eines Stieres ähnlich; kaum war er drei Stunden auf der Welt, so konnte er sprechen, nach fünf Tagen gehen, — und im Alter von drei Jahren konnte er

22) Wenigstens gehören in *einer* der verschiedenen Zählungsweisen ausser Fu-hi die beiden hier genannten zu den Hoang.

Ackerbau treiben, den er in seinen Spielen darzustellen suchte«; *Yao* ward nach vierzehnmonatiger Schwangerschaft geboren und bei seiner Empfängniss hatte sich gleichfalls »ein rother Drache gezeigt«[23].

Auch die cultische Verehrung der Kaiser führten wir als Beweis für die ernste Meinung von ihrer Gottessohnschaft an. Namentlich zwei Momente sind es, durch welche die den Kaiserahnen dargebrachten Opfer über den sonstigen Ahnencultus und den Cultus verdienter Männer emporgehoben werden: *erstens* die schon erwähnte Verschmelzung der uralten Fünfkaiser mit den Elementen, da die Elemente wieder für repräsentirt galten von den fünf Planeten, welche mit Sonne und Mond zusammen im Schu-king die sieben Regenten oder Ordner heissen und zu den erhabensten Objecten des altchinesischen Cultus gehören; *zweitens* die Lehre von der heiligen Dreiheit: Himmel, Erde, Kaiser — sonst auch: Himmel, Erde, Mensch, wobei aber wieder der Kaiser als höchster Repräsentant der Menschheit gilt —, eine Lehre, welche, angesichts der chinesischen Anschauung von den beiden ewigen Urprincipien Himmel und Erde, den Kaiser nahezu als dritten Hauptgott, Mittlergott zwischen Himmel und Erde, aufführt[24]).

Tief in die Gesittungen der sogenannten Naturvölker hinein verläuft sich dieser Faden der Herrschervergötterung. Hier tritt er als Vergötterung der Häuptlinge zu Tage, allenthalben von den entsprechenden Cultusgebräuchen begleitet, so bei den Indianerstämmen Nord- und Südamerikas, nicht minder bei den über der niedersten Culturschicht bereits als zweites, edleres Sediment abgelagerten Malaien Polynesiens und Mikronesiens. Von da zieht sich der Faden weiter durch

---

23) Hoang-ti: Plath, Abhh. d. M. Ak. X, p. 478. — Schu-king: daselbst IX, 756 f. — Goldnes Alter: das. XI, 364 f. 398 f. 447. — Die Elementen-Kaiser: das. IX, 763 f. und Sitzungsber. 1863, I (Über die Quellen zum Leben des Confucius), p. 441. — Schi-king: Abhh. IX, 750. — Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2. Theil, Breslau 1853, p. 60. — Andre Geburtsmythen: Plath, Sitz. 1870, I (Über die Quellen der alten chines. Geschichte), p. 62. 65 ff. 75 f. 89. Gützlaff, Geschichte des chines. Reichs, hsggeb. von C. F. Neumann, Stuttgart u. Tübingen 1847, p. 18. 28.

24) Plath, Abhh. IX, 743 f. 800 ff. 809 ff. X, 474.

die Völker hindurch, die wir wegen der Verknüpfung ihres Herrschercultus mit der Offenbarungsidee soeben an uns vorübergehen liessen, und zieht sich sodann zu cultivirteren Nationen aufwärts, um zuletzt in der absichtsvollsten Usurpation der Gotteswürde durch die römischen Kaiser den Bereich religiöser Aufrichtigkeit zu verlassen. Vor diesem Ende durchläuft er Vorstellungskreise, aus welchen der christliche Glaube seine frühesten Gewandungen lieh: denn es fehlen weder dem *hebräischen* Bewusstsein die Könige, welche Götter heissen (Ps. 82), noch dem *griechischen* die gotterzeugten Herrscher (Ilias II, 196). Jesus selbst hätte nach dem vierten Evangelium (10, 33 ff.) diese Analogie für seine Bezeichnung als Gottessohn gelten gemacht, wenn wir nicht vielmehr annehmen müssen, dass der Evangelist, wie er pflegt (vgl. 1, 13. 6, 26 ff.), auch hier auf die Bildlichkeit der Bezeichnung hindeuten wollte und seinen Helden in dramatischem Dialog, wie Platon, zum Träger seines eignen Gedankens machte[25].

Erinnern wir uns indessen, dass uns Chinas Stellung vor Allem deshalb bedeutsam schien, weil hier die Kaiserwürde in ihrer Verknüpfung mit der in dieselbe hineingeleiteten Gottesoffenbarung den Übergang zu persönlicher Religionsstiftung im *geistigen* Sinne darstellt. Um so leichter war dieser Übergang hier bis zur völligen Überschreitung der Grenze möglich, als bereits die Kaiserwürde selbst principiell an innere, geistig-sittliche Gaben und Auszeichnungen gebunden wurde. Die äussere Form aber, in welcher dieser Übergang hier vor Allem sich realisirt, ist die Aussage von der *kaiserlichen Autorschaft* in Bezug auf die kanonischen Bücher, eine Aussage, die ja nicht immer unhistorisch oder ohne jeden Anhalt war, die aber ihre leicht nachweisliche

25) Vgl. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit, I. Band, Leipzig 1873, p. 355 ff. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, Haarlem 1877, p. 151 f. — Auch in akkadisch-assyrischen Texten ist der König der »*Sohn seines Gottes*«: Smith, Chald. Genesis, von Delitzsch, p. 285. — Die *Hunnen* nannten ihren Anführer, wie die Chinesen ihren Kaiser, Sohn des Himmels (tangli-kutu; tangli = chines. Tien): Müller, Einl. in die vergl. Relig.W., 183.

Neigung, ins Sagenhafte zu fallen, jedesfalls dem emporkommenden Bedürfnisse verdankt, die bereits in der Kaiserwürde concretisirte Idee der Gottesoffenbarung noch weiter in die Sphäre persönlicher Geistesthätigkeit hereinzuziehen. Die heiligen Schriften, welche den Babyloniern ein aus dem Meere auftauchendes halbmenschliches Monstrum darreichte, welche den Ägyptern der Offenbarungsgott Thot eigenhändig schrieb und zu späterer Auffindung geheimnissvoll zu Füssen der Götterbilder in heiligem Schreine niederzulegen pflegte[26]), sie sind oder gelten hier als persönliche Werke alter Kaiser, die ältesten als Werke der ältesten, Gott am nächsten stehenden, auch wohl gottentsprossenen oder wenigstens unter wunderbarer Veranstaltung erzeugten.

Die altchinesische Bibel — wie wir sie im buchstäblichen Anschlusse an den Namen ihrer Bücher nennen dürfen; denn *King* heisst *Buch*, der Titel Schu-king repräsentirt sogar, da *Schu* gleichfalls »Buch« bedeutet, unsern Ausdruck »Buch der Bücher« —, die altchinesische Bibel also bietet uns als ältesten Bestandtheil das Anfangsglied des *Y-king* dar, die vielbesprochenen, vielumfabelten, vielgedeuteten *Kua*, mystische Zeichen, wie gemacht zu abergläubischer Verehrung und Ausnutzung durch spätere Geschlechter. Sie haben Nichts mit Schrift im eigentlichen Sinne gemein, sondern sind graphische Hilfsmittel oder Symbole, um zunächst den alten Urgegensatz alles Seienden nach chinesischem Glauben, Himmel und Erde, jenen durch ungetheilte, diese durch halbirte Linien, und sodann die Verbindungen dieser Gegensätze in verschiedenen Naturerscheinungen, durch verschiedene Gruppen solcher Linien, zu versinnbilden. Ursprünglich acht, dann auf

26) Vgl. Tiele, Vergelijkende Geschied. van de Egypt. en Mesopot. Godsdiensten, Amst. 1872, p. 41 f. Das hier nach Lepsius erwähnte »heiligste fundament (senti), waaronder een holte tot bewaring van de gewijde oorkonden of papyrussen«, zu Füssen der Götterbilder, gemahnt an die »Bundeslade«, deren »Gnadenstuhl« ja auch der Fussschemel Jehovahs war und wohl ursprünglich zur Aufstellung von Götzenbildern gedient haben mag, die man auf Wanderzügen darin transportirte, wie später die Gesetztafeln (vgl. Amos 5, 26).

vierundsechzig potenzirt, bilden sie, ohne jede Erläuterung, die älteste schriftliche Religionsoffenbarung Chinas, naturgemäss dem ältesten und fabelhaftesten aller Kaiser, Fo-hi, zugeschrieben. Nach der traditionellen Chronologie kämen wir damit dem Anfange des 3. Jahrtausends v. Chr. ziemlich nahe, nach Legges Abzügen doch immer noch auf 2500—2000 hinauf. Mit weit grösserer Sicherheit in der Sache wie in der Datirung ist der älteste sprachliche Text des Y-king dem Kaiser Wen-wang zuzuschreiben, der nach recipirter Rechnung 1122 v. Chr. starb. Er ist nach einer beachtenswerthen Überlieferung, die von der sonstigen abweicht, auch der Erweiterer der Kua von 8 auf 64 gewesen. Sein Commentar ist jedesfalls unverständlich genug, um sehr alt zu sein, wovon man sich z. B. durch den Auslegungsversuch Pipers überzeugen kann. Es wurde deshalb sehr bald ein zweiter Cemmentar nöthig; ihn lieferte Wen-wangs zweiter Sohn Tscheu-kung, der nach seines Bruders Wu-wang Tode die Regentschaft für dessen minderjährigen Sohn führte. Diese Schichtung von Commentaren, von welchen der folgende wieder den früheren commentirt, erinnert lebhaft an die ähnlichen Verhältnisse im ägyptischen »Todtenbuch«; in irgend einer Gestalt gehört solche Beziehung jüngerer auf ältere Theile, solche gleichsam sedimentäre Ablagerung von Schichten kanonischer Literatur durch die Jahrtausende hindurch, zu den allgemeinen Merkmalen der Entstehung heiliger Codices. Mit dem zweiten Commentar endigt für den Y-king die kaiserliche Autorschaft, weshalb wir die Geschichte dieses Buches für unsern Zweck nicht weiter abwärts zu verfolgen haben. Auch die andern sagenhaften Kaiser neben Fo-hi sind übrigens nicht leer ausgegangen bei der Vertheilung heiliger Autorschaften, nur dass ihre angeblichen Werke, wahrscheinlich in Folge der durch Confucius geübten kritischen Auslese und seines entschiedenen Anschlusses an die Traditionen der Tscheu-Dynastie, nicht in Ansehen und Bedeutung blieben und deshalb den von Kaiser Schi-hoangti 212 v. Chr. veranstalteten grossen Bücherbrand nicht überstanden oder sonst zu Grunde gingen. Confucius selbst soll

sich gerühmt haben, die Überlieferungen der Hoang und U-ti zu besitzen, und hätte, nach Angaben allerdings nur jüngerer Quellen, die diesen Kaisern als Verfassern beigelegten Bücher San-fen und U-tien citirt[27]).

Mit grösserem Rechte, als die Kua, wird das nach Massgabe seiner ältesten Stücke zweitälteste Buch des chinesischen Kanons, *Schu-king*, an die Autorschaft alter Kaiser geknüpft. Es enthält eine Sammlung einzelner geschichtlicher Documente von der Zeit Yaos ab, also nach der recipirten Zeitrechnung von 2357 v. Chr. abwärts, nach Legge doch immer noch vom 20. Jahrh. ab. Es dürfte kaum mit Grund bezweifelt werden können, dass hier ächte Erlasse, Verordnungen und andre Urkunden aus den Zeiten, auf die sie sich beziehen, Aufnahme gefunden haben. Ein so zuverlässiger Kenner des Chinesischen, wie Stanislas Julien, versichert, dass der Stil von den ältesten Stücken an, welche voll der dunkelsten Archaïsmen sind, bis an die Zeiten des Confucius heran, der vielleicht sogar selbst die beiden Schlusscapitel anfügte, eine fortgehende allmähliche Veränderung zeige. Doch ist von der Anerkennung der Ächtheit dort gesammelter Urkunden immerhin noch ein weiter Weg bis zur eigentlichen Verfasserschaft namentlich der Kaiser grauer Vorzeit, wie Yao, Schün, Yü, wie solche für diese in der Vorrede des Buches in Anspruch genommen ist. Bei den Austheilungen späterer Partien an spätere Kaiser bekommt auch Tscheu-kung, den wir bereits als Commentator der Kua kennen, seine Artikel zugewiesen. Derselbe wird endlich auch als der Dichter der die Ahnen bis Yao hinauf besingenden Lieder im dritten Theile des *Schi-king* genannt, des dritten in der Reihe der King, dessen wir im Übrigen hier zu

27) Y-king und Kua: Plath, Abhh. d. M. Ak. XII, 3. Abth., p. 69 ff. Sitzungsb. 1869, II, p. 114. 1870, I (Über die Quellen der alten chinesischen Geschichte), p. 70, — welche letztere Stelle wir um der Würdigung des Geschichtswerks Sse-ki als glaubwürdiger Quellenschrift willen anführen. — Chronologie: Sitzungsb. 1867, II (Chronologische Grundlage der alten chines. Gesch.), p. 82 f. — Piper, Über das I-king, Zeitschr. d. D. M. G. III. Band, 1849. — San-fen und U-tien: Plath, Abhh. XI, 2. Abth., p. 398 f. 416. Sitzungsb. 1863, I, 446. — Confucius: Abhh. XIII, 2. Abth., 1873, p. 111 ff.

erwähnen keinen Anlass fänden, es sei denn, um die Bemerkung einzuflechten, dass fast alle »heilige Schriften« auch ein *Liederbuch* haben, wie andrerseits dogmatische, ethische, historische, insbesondre biographisch-legendarische Bestandtheile. Die letzten der fünf King, *Li-ki* und *Tschhün-tsieu*, berühren uns hier eben so wenig, wie die vier *Schu*, die classischen Bücher der Confucius-Religion in ihrer an die specifische Geistesproductivität des Meisters anknüpfenden, aus ihr schöpfenden Ausprägung[28].

Mit dem Auftreten des Kong-fu-tseu, und mit der theils redigirenden, sichtenden, sammelnden, theils neu schaffenden Thätigkeit dieses Mannes auf dem Gebiete der kanonischen Literatur, befinden wir uns nun ausserhalb der Verschmelzung der Offenbarungsidee mit der Kaiserwürde: die Grenze liegt hinter uns, der Boden rein geistiger, von politischer Stellung losgelöster Religionsstiftung ist betreten. Von den »Buchreligionen« liegen die altchinesische turanischerseits, die ägyptische, babylonische, phönizische semitischerseits, die brahmanische arischerseits, hinter dieser Grenze, diesseits, ausser der Confuciusreligion und der Secte des Lao-tseu turanischerseits, noch die vornehmsten Religionen der Menschheit, semitischerseits die mosaïsche und der Islam, sowie das Christenthum, arischerseits der Parsismus und Buddhismus; etwa noch die Secte der Sikhs in Indien — obwohl, wenn einmal das Feld der Stiftung kleiner losgelöster Sectenzweige betreten werden sollte, die Liste, wie bemerkt, hiermit noch nicht geschlossen sein würde. Deutlich zeigt sich aus dieser Übersicht, dass unsere Entwicklungsreihe oder morphologische Anordnung zugleich die chronologische Folge abbildet. Wie auch wieder *innerhalb* der an persönliche Genialität frei anknüpfenden Religionen eine entsprechende Verschiedenheit waltet, werden wir bald Gelegenheit haben zu bemerken.

28) Plath, Sitzungsb. 1867, II, p. 27. 83. — Abhh. XII, 3. Abth., 46 f. 53 (wo auch über Schi-king: 58 f.). — Die Authentie des Schu-king gegen Legge vertheidigt: Sitzungsb. 1866, I (Die Glaubwürdigkeit der ältesten chinesischen Geschichte), 526 ff. Tscheu-kung: Sitzungsb. 1870, I. p. 100.

China allein giebt uns das Beispiel des Übertritts aus der einen in die andere Classe der Buchreligionen innerhalb einer und derselben Nationalreligion in genügender Deutlichkeit, um diesem Vorgange beobachtend folgen zu können. Der Buddhismus geht zwar ebenfalls aus dem Brahmanismus hervor, aber lässt diesen neben sich bestehen, und ist seinerseits nicht als Nationalreligion, sondern als Weltreligion gemeint. Die Confuciusreligion dagegen ist nur eine spätere Phase der altchinesischen Kaiserreligion, die sich völlig in jene auflöst. So darf es uns denn nicht wundern, wenn uns hier als Marke der Grenzüberschreitung, von der wir sprechen, ein Phänomen entgegenkommt, das uns auch anderwärts begegnet, wo wir ihm diesen Sinn nicht unmittelbar entnehmen können: die Tradition von *königlicher Abstammung* der religionsstifterischen Persönlichkeiten, die zunächst an sich mit der nationalen Herrschaft Nichts zu thun hatten. Wir dürfen das als eine Frucht unsers morphologisch-vergleichenden Verfahrens bezeichnen, was uns jetzt für dieses so oft wiederkehrende Phänomen als Erklärung wie von selbst in die Hand fällt: es spricht sich darin auf der höheren Stufe ein Überrest der niederen aus; es ist der Ausdruck der noch nicht völlig überwundenen Verquickung von politischer und religiöser Führerschaft, der noch nicht völlig überwundenen Idee der Vererbung des göttlichen Offenbarungsstromes innerhalb solcher doppelter Führerschaft.

Dass dieser Zug in seiner Anwendung auf Confucius keinen historischen Anhalt hat, kann schwerlich bezweifelt werden. Die Schu's wissen Nichts von derartiger Überlieferung. In dem nächst diesen in Betracht kommenden Buche Kia-iü findet sich nur, dass der Meister der Sohn eines alten Mannes von einer jungen Frau sein soll, die ihn von dem Geiste des Berges Ni erfleht hatte, also eine Art Geburtsmythus. Ein Zeitgenosse des Kong-fu-tseu, Namens Tso-kieu-ming, berichtet allerdings, jener sei ein Nachkomme heiliger Männer, welche zugleich Regenten waren, in der Provinz Sung; aber wäre hier wohl die kaiserliche Abstammung unerwähnt ge-

blieben — zumal in der That eine Abzweigung der zweiten Dynastie sich in der Provinz Sung längere Zeit an der Spitze erhielt —, wenn sie irgend bezeugt war? Wir haben es also nur durch jene inneren Zusammenhänge zwischen Kaiserwürde, Vererbung aus goldener Zeit und Religionsoffenbarung zu erklären, dass in sonstiger Überlieferung das Geschlecht der Kong von dem letzten Kaiser der zweiten Dynastie abgeleitet, damit zugleich auf *Sie*, den Minister Schüns, jenen wunderbar geborenen Urahnen der zweiten Dynastie aus dem ausgehenden dritten Jahrtausend v. Chr., endlich wohl gar auf *Hoang-ti* (um 2700 v. Chr. nach gewöhnlicher Rechnung) hinaufgeführt wird. Die gleichen inneren Zusammenhänge hätten sogar — wenn wir älteren Darstellungen folgen, die in diesem Puncte freilich nicht durch die neueren Sinologen bestätigt sind — zu der Ertheilung des *Kaisertitels* an Confucius geführt, als man den bei seinen späteren Bekennern zu den höchsten, beinahe göttlichen Ehren erhobenen Meister den alten halbgöttlichen Himmelssöhnen völlig ebenbürtig zu machen wünschte[29].

Auf dem Gipfel der Idee rein geistiger Religionsgründung angelangt, müssen wir nun noch einmal Umschau halten, ob nicht auch von anderen Gegenden her das Gebirge allmählich zu der gleichen Höhe ansteigt. Wir entdecken hierbei in der That noch manche Seitenkämme, deren Formationen wir nicht unerwähnt lassen dürfen, um eine in unsrer Absicht vollständige morphologische Tafel zu gewinnen. Wo die Traditionen der Volksgeschichte nach rückwärts in eine Familiengeschichte auslaufen, tritt an die Stelle eines mythischen halbgöttlichen Urkaisers ein nicht minder sagenhafter *Urvater* oder *Stammesheros*, und an die Stelle der ältesten Thron-

---

29) Plath, Abhh. XII, 2. Abth., 15 ff., wo auch vorher, namentlich p. 6—11, über die Quellen gehandelt ist; über diese s. die besondere Abhandlung in den Sitzungsbb. 1863, I: »Über die Quellen zum Leben des Confucius, namentlich seine sogen. Hausgespräche (Kia-iü)«. Über Sie und die Provinz Sung: Sitzb. 1870, I, 75 f. Kaisertitel: Wuttke a. a. O. II, 7 nach Gützlaff; dagegen weiss Legge, The Chinese Classics I, Hongkong 1861, proleg. V, sect. 2, nur von dem Titel »Duke« neben »Perfect Sage« u. dgl.

erben eine Reihe von *Patriarchen.* Auch für die Urväter stellt sich die göttliche Abstammung oder geradezu Göttlichkeit, wie für die Urkaiser, leicht ein. So ist der Name des germanischen *Tuisko* zwar wohl nicht, wie Jakob Grimm annahm, auf den Gott *Tiu* (= den altarischen Dyaus, den griechischen Zeus u. s. w.), aber doch auch nach neuerer Etymologie auf einen Gottesbegriff zurückzuführen, und Tacitus nennt Tuisko mit Recht »Tuistonem deum« (German. 2); Tuiskos Sohn *Mannus*, der Vater der Menschen, wird durch seine drei Söhne *Ingo*, *Isko*, *Irmino* zum Urvater der drei germanischen Hauptstämme. Aehnlich wird der griechische Nationalheros *Hellen* zum Vater der Stammesheroen *Dorus*, *Aeolus*, zum Grossvater des *Jon*, während sein eignes Geschlecht durch Deukaleon und Prometheus endlich zu Uranos und Gäa hinaufsteigt. Auch Städtegründer, wie *Romulus* und *Remus*, gehören hierher, welche nach Livius (I, 4) eine reine Jungfrau, Vestalin, vom Mars empfing. Eine religionsgeschichtliche, fast religionsstifterische Bedeutung sehen wir Persönlichkeiten dieser Art vor Allem in der alttestamentlichen Patriarchengeschichte gewinnen. Sie bilden eine genaue Parallele zu den Sagen über Regenten der Vorzeit bei anderen Völkern. Die Patriarchen grenzen, wie diese Fürsten, möglichst nahe an das goldene Alter oder führen dieses selbst herbei, stehen in einem unablässigen Götterverkehr, in welchem sie Offenbarungen, Gebote, Verheissungen empfangen, sind der Mittelpunct wunderbarer Ereignisse aller Art, die Musterbilder der nationalen Tugend, die Stützpuncte des nationalen Glaubens späterer Zeiten. Der Gott der Israeliten hiess, wenn sein Eigenname umgangen wurde, der Gott *Abrahams*, *Isaaks* und *Jakobs*. Die hebräische Patriarchengeschichte ist Offenbarungsgeschichte, Religionsgeschichte; aus dem Gesichtspuncte des späteren Jehovismus wird sie zur Geschichte der Fortleitung des wahren Gottesglaubens, den der Urvater *Adam* im persönlichsten Verkehre mit Gott zuerst empfangen, den der Erneuerer des Menschengeschlechts, *Noah*, in feierlichem Bundschlusse als alleinige Bürgschaft der Wohlfahrt und Ausbreitung seiner Nachkommen festhielt, den end-

lich *Moses* wiederherzustellen berufen ward. Moses ist eine Übergangsgestalt zwischen Patriarch und Herrscher, zwischen Patriarch und Religionsstifter, zwischen Religionsstifter zugleich und Gesetzgeber. Muhammad konnte ihn nach Adam, Noah, Abraham der Linie fortgehender Prophetie einreihen, welche *Jesus* fortgeführt, er selbst geendet habe. Es ist in dieser ganzen Reihe in der That nur von einem Mehr und Minder der Verbindung des Politischen und Religiösen, von einer stufenweisen Lostrennung und Vergeistigung der religiösen Mission zu sprechen, bis in *Muhammad* ein entschiedener Rückfall ins religiös-politische Herrscherthum eintritt. Das religionsstifterische und gesetzgeberische Element fehlt nicht bei Noah, ja es erscheinen hier die ersten formulirten Gebote (Gen. 9, 4 ff.), aber dieses Element überwiegt zuerst entschieden bei Moses, der damit an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anknüpft, das patriarchalische und politische, es absorbirt endlich in Jesus den politischen Gedanken so weit, dass das »Reich«, das »Königthum Gottes«, zuletzt nur als Sinnbild der innersten Herzensvereinigung mit dem Gottesgeiste der ewigen Liebe und der Lebensgemeinschaft auf Grund solcher Vereinigung übrig bleibt.

Wir haben jetzt schon einer zweiten Zwischengestalt, vermittelnd zwischen Herrscherwürde und religiöser Genialität, zu gedenken gehabt, welche neben der Gestalt der Stammesväter und Patriarchen, und nicht immer mit ihr verbunden, im Sinne unsrer Morphologie in Betracht zu ziehen ist: es ist die der *Gesetzgeber*. Dass auch diese ganz hierher gehören, und selbst da, wo sie von religiöser Bedeutung ferngehalten bleiben, unter das gleiche Geschick der Mythisirung mit den Religionsgründern fallen, indem der Gehalt ihres Wirkens den Blick auf göttliche Causalität leitet: dafür wollen wir, um kurz zu sein, nur nach Max Müller[30]) das Wort des Diodor von Sicilien (I, 94) anführen: »Die Aegypter glaubten, dass ihre Gesetze dem Mnevis von Hermes mitgetheilt worden seien [Hermes = der ägyptische Offenbarungs-

30) Einl. in die vergl. Religionsw. p. 135.

gott *Thot*]; die Kreter meinten, dass Minos seine Gesetze von Zeus, die Lakedämonier, dass Lykurgos seine Gesetze von Apollon erhalten habe; nach den Ariern hätte ihr Gesetzgeber Zathraustes seine Gesetze vom Guten Geiste empfangen; nach den Geten erhielt Zamolxis seine Gesetze von der Hestia, und nach den Juden erhielt Moses die seinigen vom Gotte Jao«. Diodor, der in den Zeiten Julius Caesars und Augusts schrieb, bezeugt uns hiermit für die Zeit Jesu die Geläufigkeit dieser Vorstellung; auch ist von Interesse, dass er entschiedene Religionsstifter, wie Zoroaster (Zathraustes = altpers. Zarathustra), unter die Kategorie der Gesetzgeber aufgenommen hat. Müller führt als ähnliche Erscheinung aus jüngerer Zeit an, dass nach einer Aeusserung des indischen Gesetzbuchs des Manu diese Gesetzsammlung von der Gottheit gleichsam dictirt sei: wie die Gesetzgeber analog den Religionsstiftern, so sind hier die literarischen Niederschläge der Gesetzgebung analog denjenigen der Religion unter den Offenbarungsbegriff gestellt. Die Parallelen zur *Vergötterung* und *Gottessohnschaft* fehlen nicht: der kretische Minos ist Sohn des Zeus von der Europa, und zu Moses sagt Jehovah (Ex. 4, 16): Aaron soll für dich reden zum Volke, er soll dir Mund sein und du sollst ihm Gott (לֵאלֹהִים) sein.

Mit den Gesetzgebern stehen wir bereits auf dem Boden der reinen geistigen Productivität im Interesse der Auffindung idealer Normen. Sie befinden sich aber auf diesem gemeinsamen Boden keineswegs mit den Religionsstiftern allein. Das Ideale, das schlechthin Normative, kommt nicht nur in der centralen Zusammenfassung seiner Totalität, wie in der Religion, und nicht nur in der einen Ausstrahlung aus diesem Centrum, welche das Rechts- und Sittengebot erzeugt, vor das menschliche Bewusstsein; neben diesem *ethischen* Radius geht der *ästhetische* und der *theoretische* einher. Wir werden daher auch erwarten müssen, dass das Selbstbewusstsein der Dichter und Künstler, sowie der Philosophen und Wissenschaftgründer, und gleicher Weise auch eine auf sie bezogene Mythenbildung, nicht minder auf wunderbare Verknüpfungen mit den Göttern führt, als dies uns bei den Gesetzgebern und Reli-

gionsstiftern begegnet. Wir wollen auch hier nur an Weniges erinnern. In Griechenland haben vor Allem jene Ausstrahlungen des göttlichen Centrums sich einer freien Entfaltung zu erfreuen gehabt, und vorzüglich nach den rein geistigen Idealen hin: hier werden wir daher die Wundersage und die Gottmenschheitsidee vornehmlich nach dieser Seite gewendet finden. Die Wundermänner des alten Griechenlands sind Philosophen und philosophische Dichter, wie *Epimenides*, *Pythagoras*, *Empedokles*, *Platon*; an ihnen setzt sich in historischer Zeit fort, was der vorhistorische Mythus in Halbgöttern und Heroen verkörperte, was er u. A. in der Gestalt des *Orpheus* dichtete. Und Philosophen, Dichter, Propheten sind von einem unter ihnen, Platon, der bald nach seinem Tode selbst für einen *Sohn Apollons* galt, allesammt *Gotteskinder* genannt; der phantasiereiche, priesterliche Agrigentiner Empedokles aber hat es selbst begonnen und eingeleitet, dass die Sage ihn umspann, wenn er sich in den Gedichten, deren Fragmente uns erhalten sind, die Macht ertheilen lässt, Kranke zu heilen, Todte zu erwecken, den Sturm zu beschwören, Regen herbeizuführen, und sich rühmt, wie er göttlicher Verehrung geniesse, überall von Hilfesuchenden, Weissagung oder Heilung Begehrenden umdrängt werde[31].

Die specifisch religionsstiftenden Genien, welche uns die geschichtlichen Überlieferungen namhaft machen, bieten uns selbst wieder, wie oben bemerkt wurde, Veranlassung zu Unterscheidungen, welche sich als Fortsetzungen der bisher gezogenen Linien stetiger Übergänge ausnehmen. Des Moses mussten wir bereits als einer überleitenden Gestalt gedenken, welche unter den Religionsstiftern die Art des Gesetzgebers

---

31) Platon, rpbl. II, 366 B: οἱ θεοῦ παῖδες, ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, deren Aussprüche hier wie Offenbarungen citirt sind, und als Quelle für die Weihen und Cultusmittel, durch welche die Sündenschuld getilgt und Versöhnung mit den Göttern erlangt werde. Über Platons apollinische Abkunft: Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Theil, 2. Aufl., Tübingen 1859, p. 319. Empedokles: Das. 1. Theil, 2. Aufl., Tüb. 1856, p. 502; Mullach, fragmenta philosophorum graecorum, I. Vol., Parisiis 1860, p. XXV und 12 (Καθαρμοί, Vers 397 ff.).

und politischen Führers wiederholt, des Muhammad als wieder zurückleitend in das politisch-religiöse Königthum, das sich nach ihm in der Form des Khalifats erneuert. Ein andrer Unterschied nöthigt uns, die ältesten der hierhergehörenden Religionen, die *mosaïsche* und die *zoroastrische*, wie sie durch ihr Alter mehr den unpersönlichen Buchreligionen naherücken, auch wegen der schwer erkennbaren historischen Wahrheit in Bezug auf Leben, Zeit und Persönlichkeit ihrer Stifter diesen unpersönlichen Religionen ähnlicher zu finden, als die übrigen. Es ist zwar jedesfalls zu weit gegangen, wenn nicht nur die Hörner auf dem Haupte des traditionellen Mosesbildes, sondern auch kühne Etymologien für die Namen seiner Aeltern, und selbst der an den Isismythus erinnernde Kasten im Schilfe, dazu verwendet worden sind, um eine Osirisgestalt in Moses zu entdecken[32]. Aber allerdings ist in der überlieferten Mosesbiographie von der Geburt bis zum Tode und Grabe kaum ein einziger Zug, der nicht nach mythischer Dichtung oder sagenhafter Umkleidung schmeckte, wozu der Umstand schwerwiegend hinzutritt, dass der Name ein Appellativum ist, welches »Herauszieher, Befreier« bedeutet, nicht etwa — nach der künstlichen Erklärung Ex. II, 10, welcher gar manche ähnliche unsprachliche Namendeutungen in Genesis und Exodus zur Seite stehen — der »Herausgezogene«. Da der Auszug aus Aegypten wirklich geschehen ist, hat er zweifellos auch einen Führer gehabt, und es spricht Vieles dafür, dass dies ein gewaltiger, geistesmächtiger, willensstarker Führer gewesen, der die Hebräer, die letzten Reste zurückgebliebener, und nun von der restituirten ägyptischen Königsgewalt für die Usurpationsfrevel ihrer Väter mit gleicher Münze bezahlter Hyksos-Völker, an ihren nationalen Stolz erinnerte, ihr Gottesbewusstsein auffrischte, reinigte, vergeistigte, ihnen die nöthigsten Gesetze gab, ihren Cultus regelte, und an der Spitze der Einwandernden das alte Heimathland wiedereroberte. Dennoch befinden wir uns in Folge der erwähnten

---

32) So z. B. von Martin Schultze in der Zeitschrift »Ausland« 1874, Nr. 49.

dichten Umhüllung dieses geschichtlichen Kerns, und schon in Folge der Dunkelheit und weiten Ferne der in Frage stehenden Zeit, hier bei weitem nicht auf so sicherem historischen Boden, wie bei *Confucius*, *Sâkyamuni-Buddha*, *Jesus* und *Muhammad*, deren Zeit auch bei den beiden Erstgenannten eine vergleichsweise moderne heissen kann und die manchfaltigsten Mittel der Constatirung des Thatbestandes zur Verfügung stellt. Genau im gleichen Falle, wie dem Moses, befinden wir uns dem *Zoroaster* gegenüber, und aus den gleichen Ursachen, wie denn auch hier, ebenso wie dort, die gegenwärtige Specialforschung entschieden — immerhin nicht so einmüthig in Bezug auf das hohe Alter — auf der Seite der Historicität des persönlichen Religionsstifters steht, ohne jedoch ein irgendwie deutliches Lebensbild des Mannes zeichnen zu können.

Aber auch jene Vier weisen noch beträchtliche Unterschiede in dieser selben Beziehung zwischen sich auf. Die Überlieferungen über *Sâkyamuni* und *Jesus* sind offenbar am meisten in diesem engeren Kreise dazu angethan, die Frage zu erregen, was daran Wahrheit, was mythische Einkleidung sei; sie zeigen wunderbare, dichterische, dogmatisch bedeutsame Elemente so eng verwoben und verschmolzen mit denjenigen von schlichterem, historisch anmuthendem Charakter, und bieten in sich selbst so wenig feste Anhaltspuncte für eine Sichtung dar, dass sie wohl niemals ganz aufhören werden, der Forschung Probleme zu stellen. Das diametrale Gegentheil gilt von *Confucius* und *Muhammad*. Der erstere lässt wegen der Nüchternheit der Chinesen, welche für die Abscheidung der sparsam genug auftauchenden sagenhaften Züge schon selbst Sorge getragen haben, der andere wegen der späten Zeit seines Auftretens, die uns einen klaren Einblick in die Entstehung der Legenden ermöglicht hat, in dem hier fraglichen Betracht kaum etwas Problematisches zurück. Deshalb ist die vergleichende Heranziehung ihres Lebens nicht minder lehrreich: sie zeigt uns, wie das Leben religionsstiftender Persönlichkeiten sich da vor Augen stellt, wo wir klare geschichtliche Quellen und feste-

sten Boden unter den Füssen haben. Auf dieser Basis ist der umgekehrte Analogieschluss möglich, dass da, wo das Lebensbild ähnlicher Persönlichkeiten sich in Betreff der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit so ganz anders ausnimmt, wohl die Unsicherheit der Quellen und die Dunkelheit der Überlieferung die Schuld trage. Ungleich lehrreicher aber noch, und für unsern Zweck von unvergleichbarer Wichtigkeit, muss die Confrontation zwischen *Buddhismus* und *Christenthum* sein in Bezug auf ihre beiderseitigen Mittel, ihren göttlichen Ursprung zu begründen; denn, wie wir soeben sahen, bleibt unter den persönlich gestifteten Buchreligionen, also denen, welche zweifellos die stärksten Stützen für die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen besitzen, nur die buddhistische neben der christlichen als mit dieser am speciellsten vergleichbar, als Glied derselben Species in der gemeinsamen Gattung, übrig. Die Parallelen sind hier in der That so umfassend und gehen so sehr in das feinste Detail, dass wir den Hauptkörper unserer Übersicht diesem Gegenstande widmen mussten, nur untergeordnete Seitenblicke von da auf andere Religionskreise werfend.

Zuvor aber möge die hier verfolgte morphologische Absicht noch in der Kürze erstreckt werden auf einige verwandte Erscheinungen, welche sich an die Vergötterung der Religionsstifter und die Annahme eines wunderbaren göttlichen Ursprungs ihrer Anschauungen und Thaten des Weiteren anschliessen. *Jünger* und *Apostel* werden, gleich den Meistern, zu Trägern göttlichen Inhalts und so auch zu Objecten eines mythisirenden Processes. Ausser wunderbaren Jüngerlegenden griff im Buddhismus die entschiedenste Vergötterung apostolischer Persönlichkeiten Platz. Die Jünger Mandschusri und Avalôkitêsvara wurden bei den nordindischen Buddhisten zuletzt Schöpfer und Weltregirer, Brahma gleich. Überhaupt heissen die Jünger »Söhne Buddhas«, was für diese Religion *Gottessöhnen* äquivalent ist, empfangen die Verheissung künftiger, unendliche Zeit füllender Existenz als Buddhas, haben Wunderkräfte, werden göttlich verehrt, auch ihre Reliquien, und sind Gegenstand von *Geburtsmy-*

then[33]. An diese Jüngervergötterung grenzt nahe die Verehrung der *Khalifen* bei den schiitischen Muhammedanern, namentlich die des Muhammad Mehdi, des letzten berechtigten Erben Alis. Das Neue Testament bietet für den aus dem Wunderleben des Meisters auf die Jünger geworfenen Reflex bekannte Beispiele dar. Von den Jüngerlegenden führt unser Weg ohne feste Grenze in die *Heiligenlegende* hinein, mit welcher die buddhistische Tradition nicht minder reichlich ausgestattet ist, wie die des christlichen Mittelalters. Daran schliesst sich die Fortsetzung der Wundermacht in den *Priestern*, die Erhebung des römischen Bischofs zum Stellvertreter Christi und das entsprechende *Papstkönigthum* des tibetanischen Buddhismus, womit diese Linie in die theokratische Herrscherauffassung zurücklenkt. Die Priester haben sich wohl nirgends unumwundener mit vergötternden Prädicaten geschmückt, als auf indischem Boden: die Brahmanen nennen sich manushya devâh, menschliche Götter, und werden unter dem Titel dieser Species ausdrücklich der allgemeinen Gattung der »Götter« subsumirt. Wie konnte dies im Grunde anders sein im Brahmanismus, der in der innern Aneignung des göttlichen Urprincips oder des Brahma ein reales Gottwerden sieht und die Wege dahin dem als Brahmane Geborenen vorbehält? Parallel der Vergötterung der Gesetzessammlungen, welche sich an die der Gesetzgeber anschloss, führt uns endlich die Vergötterung der Priester und Theologen auf die entsprechende Erhebung und Verherrlichung ihres Werks, der *Auslegung* des heiligen Worts, weit über menschliche Beschränktheit hinaus bis zum Anspruche auf Unfehlbarkeit. Das Aeusserstmögliche ist in dieser Richtung wiederum von den Buddhisten gethan. Wer einen Gesetzeserklärer beleidigt — so lesen wir in ihren kanonischen Büchern —, begeht die grössere Sünde als der, welcher den

---

33) Wassiljew, Der Buddhismus, aus dem Russischen, Petersburg 1860, p. 7. 191. 200. Köppen, Die Religion des Buddha, I. Band, Berlin 1857, p. 101. II. Band, Berlin 1859, p. 20 ff. Burnouf, Le Lotus de la bonne Loi, Paris 1852, Cap. 9. Foucaux, Rgya t'cher rol pa, 2. partie, Paris 1848, p. XXII.

Buddha selbst ins Angesicht lästert; die Gesetzeserklärer sollen wie Götter verehrt werden, mit Gebet, gefaltenen Händen, Opfern, Geschenken, denn sie verschaffen unzähligen Menschen die Seligkeit. Dies geht zugleich mit einer *cultischen Verehrung der heiligen Bücher* Hand in Hand: auch ihnen soll geopfert werden, und wer es thut, dem wird ein besonders hoher Lohn verheissen; selbst der Ort, wo ein heiliges Buch gelesen wurde, ist heilig, und wer einen solchen Band auf dem Arme trägt, trägt den Buddha selbst auf dem Arme [34].

Wollen wir ein Resultat dieser Umschau und Zusammenordnung analoger Züge betreffs des göttlichen Ursprungs der Religionen formuliren, so dürfte es wohl also lauten:

Es ist ein religionsgeschichtliches *Gesetz*, dass jede Religion ihre Entstehung auf Gottheiten zurückführt, die in ihr selbst verehrt werden, und dieser Entstehung dann auch besondere, wunderbare Ereignisse, namentlich auf die Geburt der Offenbarungsmedien bezüglich, beifügt, in welchen Ereignissen der göttliche Ursprung sichtbar werden soll. Dieses Gesetz erstreckt seine Geltung auch auf alle Gebiete, auf denen überhaupt von einem religionsverwandten Idealgehalte die Rede ist. Als Wahrheit solcher Aussagen dürfte hiernach nur dies übrig bleiben, dass die Religion und solcher Idealgehalt durch seinen *Werth* allenthalben als ein Göttliches, Gottverliehenes charakterisirt ist, während äussere Zeichen göttlicher Causalität durch die bemerkte Allgemeinheit ihrer Wiederkehr in den verschiedenartigsten Quellen keineswegs an Glaubwürdigkeit und Beweiskraft gewinnen. Sollten die christlichen Überlieferungen dieser Art hierdurch keine Abschwächung ihrer Brauchbarkeit für den Ausweis der Göttlichkeit, keine Minderung ihrer Historicität erleiden, so könnten sie dies nur einer ganz einzigen Sicherstellung des Ursprungs und der Glaubwürdigkeit ihrer Quellen verdanken. Zu Prüfung dessen sind die folgenden Untersuchungen bestimmt.

34) Brahmanen: Müller, Essays II, Leipzig 1869, p. 296. — Buddhisten: Burnouf a. a. O. p. 136 ff. 142 f. 204 ff. 236. 238 ff. — Priestervergötterung insgemein: Happel a. a. O. 152.

Die Evangelien des Buddhismus

und anderer Religionen.

Wenige Jahre nach Alexander des Grossen Tode hatte in dem Lande Magadha, dem Reiche der Prasier, des mächtigsten indischen Stammes, in der heutigen Provinz Behar, ein Mann niederer Herkunft, Namens Tschandragupta, das Scepter an sich gerissen, um an der Spitze siegreicher Heere die makedonische Fremdherrschaft zu vernichten. Es gelang ihm zugleich, das Werk der nationalen Befreiung durch die Gründung eines grossen indischen Gesammtstaats zu befestigen, der sich im Westen bis über das Pendschab, im Süden bis an das Vindhyagebirge erstreckte. Sein zweiter Nachfolger und Enkel, der den Umfang der Herrschaft noch weiter ausdehnte, ist jener König Asôka, den man mit Recht als den »Constantin« des buddhistischen Indiens zu rühmen pflegt. Die Geschichtschreibung der Ceylonesen nennt ihn zu besserer Unterscheidung von einem viel früheren Fürsten Magadhas gleiches Namens, und zur Feier seines Verdienstes, den »Asôka des Gesetzes«, Dharmâsoka; »Gesetz« oder »gutes Gesetz« ist die solenne Bezeichnung der Buddhareligion. Seine in Felsen, Säulen, ja leicht bewegliche Steinblöcke — als unvergängliche Sendschreiben — eingemeisselten Erlasse, Ansprachen, Aufrufe, seit dem Ende der dreissiger Jahre unsers Jahrhunderts in allen Theilen seines Herrschaftsgebiets aufgefunden, von James Prinsep zuerst entziffert, sind die ältesten bekannten Denkmäler indischen Schriftthums, und zugleich die ältesten, in der Urgestalt auf uns gekommenen Urkunden des Buddhismus. Da sie mit wünschenswerthester Genauigkeit

datirt werden können, und Hinweise auf buddhistische heilige Literatur enthalten, bilden sie zugleich den festesten Orientirungspunct für die weiter rückwärts liegende Geschichte dieser Literatur. Der Fürst, der in denselben redet, nennt sich zwar immer nur *Piyadasi*, den Liebevollen, Humanen, oder *Devânampiya*, den Freund der Götter, oder mit beiden Namen zugleich; aber längst ist unbestreitbar erwiesen, dass kein anderer als Dharmâsoka sich unter diesen Benennungen verbirgt. Die ceylonesischen Geschichtswerke und Urkunden, die zuverlässigsten Quellen indischer Geschichte, nennen bereits im 5. Jahrhundert n. Chr. den Enkel Tschandraguptas bisweilen geradezu Piyadasi. Die chinesischen Pilger, welche im 5. und 7. Jahrhundert unsrer Aera das Mutterland ihres buddhistischen Glaubens in pietätvollem Suchen heiliger Orte und Überreste durchwanderten, beschreiben die Inschriftsäulen Asôkas mit ihren Löwenköpfen so, wie die des Piyadasi thatsächlich aussehen. Die Inschriften selbst lassen aus ihren Fundorten die Ausdehnung des Reichs erkennen, wie sie zu Asôkas Zeiten gewesen, und benennen die Statthalter von Provinzen, wie anderwärts Statthalter unter Asôka benannt sind; sie wenden sich an die epochemachende Kirchenversammlung zur Feststellung des buddhistischen Kanons, welche nach den Geschichtswerken Ceylons durch Dharmâsoka nach Magadha berufen ward; sie erwähnen endlich als Zeitgenossen Piyadasis einen Griechenkönig Antiochus, einen Ptolemaeus, einen Antigonus, einen Magas, — eine Zusammenstellung, die nur für *Antiochus* II. von Syrien (262 bis 247), *Ptolemaeus Philadelphus* (285—246), *Antigonus Gonnatas* in Makedonien (278—239) und *Magas* von Kyrene (gest. 258) zutrifft; Antiochus II. aber, der Enkel des Seleukus Nikator, bekanntlich des Bundesgenossen und Schwiegervaters des vorher von ihm bekriegten Tschandragupta, ist naturgemäss der Zeitgenosse von Tschandraguptas Enkel, und dies ist der Dharmâsoka oder Piyadasi der ceylonesischen Quellen[35].

35) Das Allgemeingeschichtliche bei Lassen, Ind. Alterthumskunde, II. Band, Bonn 1852. 2. Auflage: Leipzig und London 1874. — Dhar-

Eine der Inschriften des göttergeliebten Königs enthält eine Aufzählung von Urkunden der buddhistischen Religion, in Verbindung mit der Thätigkeit jenes grossen Concils, welchem die Aufgabe gestellt war, das ächte Buddhawort aus einer bereits angewachsenen Literaturmasse ungleichen Werths, die für kanonisch gelten wollte, herauszuheben. Diese Versammlung — das dritte der von den südlichen, ceylonesischen Buddhisten aufgezählten ökumenischen Concilien — fand zu Pâtaliputra, der Hauptstadt Magadhas, dem jetzigen Patna, statt. Die Inschrift, welche sich als königliche Botschaft an dieses Concil herausstellt, ist die von Capitain Burt auf einem Berge bei Byrath, mehrere Tagereisen von Dschaypur, unweit Bhabra entdeckte, nach dem letztgenannten Orte gewöhnlich bezeichnete. Sie stellt den Kanon des Kanons in den Worten auf:

»Alles Das, ihr Herren, was durch Buddha selbst, den Erhabenen, gesprochen ist, Alles Das, *und Das allein*, ist wohlgesprochen«.

Das Festhalten an diesem ursprünglichen, ächten Buddhaworte wird als das einzige Mittel langer Dauer des Guten Gesetzes angepriesen, und in diesem Zusammenhange ist es, wo wir Folgendes lesen:

»Dies sind, ihr Herren, die Gegenstände, welche das Gesetz umfasst: die Vorschriften des Vinaya (die Disciplin), die übernatürlichen Kräfte der Aryas (Heiliger), die Gefahren der Zukunft (in der Hölle), die Verse des Eremiten, das Sûta (= die Sûtra's) des Eremiten, die Philosophie des Upatisa, nur *diese* Philosophie, und die dem Lâghula (= Râhula, Buddhas Sohn) verliehene Instruction, nach Beseitigung der Lehr-

---

mâsoka: Köppen a. a. O. I, 162 ff. 173 ff. Wassiljew a. a. O. 47. 50 f. — Text, Übersetzung und Erklärung der Inschriften: Burnouf, Lotus de la bonne Loi, Append. X. Kern, Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist, in: Verhandelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeel. Letterkunde, 8. deel, Amst. 1875. Allgemeine Charakteristik der Inschriften auch bei Barthélémy St. Hilaire, Le Bouddha et sa religion, Paris 1862, Introd. p. XV ff.

irrthümer darin; das ist es, was von Buddha, dem Erhabenen, selbst gesprochen ist«.

So nach der Übersetzung Burnoufs[36]; die Parenthesen sind theils seine eigenen, theils aus seinen Erläuterungen geschöpft. Kern übersetzt:

»Von diesen Gedanken geleitet, meine Herren, verehre ich euch jetzt [oder auch: halte ich an erster Stelle in Ehren] folgende religiöse Werke: den kurzen Inbegriff der Disciplin, die übernatürlichen Kräfte (?) des Meisters (oder: der Meister), die Schrecken der Zukunft, das Lied des Klausners, das Sûtra über Asketismus, die Fragen des Upatishya, und die Lection an Râhula, Irrlehren betreffend, durch unseren Herren Buddha ausgesprochen«.

Die runden Parenthesen sind von Kern selbst hinzugefügt. Die Klammer enthält einen von ihm in einer Nachschrift (a. a. O. p. 120) nachgebrachten zweiten Übersetzungsvorschlag. — Im Eingange der Inschrift heisst es:

»Es ist bekannt genug, ihr Herren, wieweit unsre Verehrung und unser Glaube gehen für *Buddha*, für das *Gesetz*, für die *Gemeinschaft*«.

In diesen letzten Worten zeigt sich die später so oft wiederholte, stets festgehaltene buddhistische Trinität bereits als herkömmlicher summarischer Ausdruck der Religion Buddhas. Die Vergleichung mit der christlichen Dreieinigkeit scheint zunächst fernzuliegen; denken wir jedoch an die sogenannte »Offenbarungstrinität« der christlichen Lehre, d. h. an die besonderen Wirkungssphären der drei Personen der Gottheit in der Welt, namentlich wie darauf die Dreiheit der Artikel des apostolischen Credo aufgebaut ist, so bietet sich ungesucht ein Parallelismus dar. Auch der christliche dritte Artikel stellt unter den Titel des heiligen Geistes die Kirche, die *Gemeinschaft* der Gläubigen; der zweite Artikel handelt von dem menschgewordenen *Worte* oder *Logos*, welchem in der buddhistischen Formel das *Gesetz* oder der *Religionsgehalt als solcher* (Dharma) entspricht; da aber im Buddhismus ein Jeder,

36) A. a. O. p. 725. — Kern a. a. O. p. 37.

der die Buddhawürde im eignen Innern erlangt hat, voran Buddha-Sâkyamuni selbst, der den Weg dazu wies, höher gilt als alle Götter, also allein für das wahrhaft Göttliche anzusehen ist, welches Nichts über sich hat, so steht *Buddha* naturgemäss an der Stelle des christlichen Vatergottes. In der That ist bereits in älteren kanonischen Büchern diese buddhistische Trias — *Buddha*, *Dharma*, *Samgha* — einem dreigliedrigen Glaubensbekenntniss zu Grunde gelegt, ganz ebenso wie die christliche dem Credo[37]. War nun aber in der buddhistischen Formel Buddha abgetrennt worden von seinem Wort oder Gesetz, welches für sich die zweite Stelle erhielt, so möchte dies darauf hinweisen, dass dieser zweite Hauptgegenstand des Glaubens in eben solcher Lostrennung bereits eine bestimmt umrissene Existenz hatte, als die Formel aufkam, d. h. dass es zu dieser Zeit einen Codex gab, den man Dharma, das Gesetz, nannte. Die in der Inschrift sichtbare Geläufigkeit und Feierlichkeit der Formel aber lässt darauf schliessen, dass dieser Codex schon geraume Zeit bestand und hohes Ansehen genoss. Das Concil zu Pâtaliputra hatte denselben also nicht erst zu schaffen, sondern nach jenem Kanon des Kanons nur zu reinigen.

Da sich König Asôka in so ausgedehnter Weise einer Buchstabenschrift bediente, um dem Reiche und dem Concil seinen Willen kundzuthun, ist wohl zu glauben, es werde dieses Mittel, das ja hiernach sehr allgemein verständlich war, auch nicht verschmäht worden sein, um heilige Schriften zu fixiren, sei es auch nur, damit authentische Urkunden bestünden, an welchen das Gedächtniss bei Gelegenheit sich von Neuem orientiren konnte. Auf keinen Fall ist es mög-

---

37) Oldenberg, Buddha, Berlin 1881, 346 f. Die drei Artikel beginnen: »Auf *Buddha* will ich im Glauben hinschauen, er, der Erhabene, ist der heilige, höchste Buddha« etc. — »Auf die *Lehre* will ich im Glauben hinschauen, wohlverkündigt ist vom Erhabenen die Lehre« etc. — »Auf die *Gemeinde* will ich im Glauben hinschauen, in rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde« etc. — Angehängt ist ein vierter Satz, der nicht mehr Glaubensbekenntniss ist: »In den Geboten der Rechtschaffenheit will ich wandeln« etc. Nach dem Samyuttaka-Nikaya, einem Theile des ceylonesischen Kanons.

lich, der Meinung des gelehrten Russen Wassiljew beizupflichten, welcher in dem Alphabet Asôkas eine Nachahmung der erst kurz vor ihm von Baktrien aus nach Indien verbreiteten griechischen Schrift erblicken möchte, vor der man in Indien wahrscheinlich gar keine Schrift gekannt habe. Dann müsste man an dem Hofe der griechischen Statthalter und späteren Könige Baktriens sich eines wunderbaren Archaïsmus in der Wahl der Schriftzeichen befleissigt haben, womit man, wie uns Albrecht Webers Schriftvergleichungen lehren, in die Zeit zurückgegriffen hätte, als das griechische Alphabet nur eben erst aus dem phönizischen sich zu selbständiger Eigenheit loswand! Denn dieses Stadium zeigt die Schrift Piyadasis. Zudem berichtet Nearch, der zuverlässigste unter den Begleitern Alexanders in Indien, die über diesen Feldzug geschrieben haben, dass die Inder auf hartgeschlagene Baumwollenzeuge ihre Briefe schrieben. Daneben wissen wir freilich, und sind vor Kurzem durch Max Müller darüber aufs Vollständigste belehrt, dass eine Vervielfältigung, die das Auswendiglernen ersparte, nach Jahrhunderten der Angewöhnung und systematischen Einübung mündlicher Tradition, dem Inder gänzlich unsympathisch war, ja fast unwürdig erschien, wohl, indem sie eine Lässigkeit in der innern Aneignung heiliger Stoffe unterstützen konnte. Die Inder setzen deshalb auch heute noch nach scharfsinnig ausgeklügelten Methoden das Memoriren fort und leisten darin das Erstaunlichste. Daraus würde es sich leicht erklären, wenn Megasthenes, der Gesandte des Seleukus Nikator am Hofe Tschandraguptas, nach einer Mittheilung Strabons, gegen Nearch die Existenz einer Schrift geleugnet hätte, weil er ausschliesslich ungeschriebene Gesetze bei den Indern in Gebrauch gefunden. Auch die Überlieferung unter den Buddhisten selbst, unter den südlichen, dass der Kanon erst beinahe 150 Jahre nach Dharmâsokas Tode, unter den nördlichen, dass er erst schriftlich niedergesetzt sei unter König Kanischka (10—45 n. Chr.), in Folge des nach nördlicher Tradition den Kanon abschliessenden Concils zu Kaschmir, lässt sich leicht aus der Übung des Auswendiglernens verstehen, wenn hinzugenommen wird, dass

das indische Klima eine lange Aufbewahrung alter Handschriften verhindert. Man hielt die älteste Niederschrift, von der man wusste, zugleich für die überhaupt erste, vor deren Abfassung man dem Gedächtnisse und dem methodischen Erlernen die ganze Fortleitung aufzubürden kein Bedenken kannte[38].

Deutlich erkennen wir in dem Katalog der Bhabra-Inschrift auch schon die Grundlinien für die später durchgeführte Dreitheilung des Kanons in die »drei Körbe« (Tripitaka, oder in der Pâliform: Tipitaka, das sind Körbe unverbundener Palmblätter, welche die Stelle unserer Bücher vertraten, nachdem die frühere, primitive Schreibweise verlassen war), deren unterschiedener Inhalt die Namen Vinaya-, Sûtra-, Abhidharma-Pitaka herbeiführte. Auch die übliche Reihenfolge in der Aufzählung und Anordnung dieser Theile erkennen wir in der Reihenfolge der einzelnen Nummern des Bhabra-Katalogs wieder. Das erste Stück ist hier als Inbegriff des Vinaya direct bezeichnet; bei den mittleren kommt einmal der Titel Sûtra vor; die zwei letzten aber erinnern an die metaphysische oder philosophisch-dogmatische Art, welche später die Abtheilung des Abhidharma charakterisirte. Keineswegs war es deshalb nöthig, dass die spätere Vertheilung der Bücher in diese drei Abtheilungen den Winken folgte, welche die Inschrift dafür giebt; im Gegentheil war es natürlich, als der Codex zu weit grösserem Umfange angeschwollen war, nur die jüngste Lehrentwickelung im Abhidharma zu vereinigen. Die »Fragen« des Upatisa, eines Jüngers, dem wir auch unter dem Namen Sâriputta begegnen, sollen in der That

38) Wassiljew a. a. O. 29 ff. Weber, Indische Skizzen, Berlin 1857, p. 131 ff. Ausführliches über den Gebrauch der Schrift bei den Indern auch bei Westergaard, Über den ältesten Zeitraum der indischen Geschichte, Breslau 1862, p. 30—44. Auswendiglernen: Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung etc., 176—192. Die buddhistische Tradition: u. A. in The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, Vol. X. P. I. Oxford 1881, p. XIII und bei Lassen, Ind. Alterthumskunde, 2. Band, 2. Aufl. 432 f. 856. Hier auch die Datirung Kanischkas: p. 848. 863 f. — Die Vergänglichkeit indischer Handschriften: Max Müller, S. Books X, I, p. XI.

nach Oldenberg in einem Abschnitte des Mahâvagga wiederzufinden sein, welches Buch im ceylonesischen Kanon einen Theil des Vinaya ausmacht. Die »Lection an Râhula« dagegen kommt unter den Sûtras desselben Kanons vor. Genug, dass die Inschrift, gewiss ohne es zu wollen, die Kategorien für die Dreitheilung vorzeichnete und auch ihre Reihenfolge bestimmte, zu der übrigens, wie wir sogleich sehen werden, das Motiv in der chronologischen Folge der Entstehung der Schriften lag. Es scheint noch nicht sogleich eine Dreiheit von Abtheilungen, sondern zunächst nur die Zweiheit von Vinaya- und Sutta-(= Sûtra-)Pitaka, und auch noch ohne diese Bezeichnung durch Pitaka oder »Korb«, aus den Andeutungen des Fürsten entnommen worden zu sein, und zwar so, dass die Sûtras unter dem Dharma (Gesetz) im engern Sinne verstanden wurden, wovon sich erst weit später ein Abhidharma (Nebengesetz) abzweigte, welches die jüngeren philosophischen Ausspinnungen der Lehre enthielt. Ähnlich aber hatte schon Asôka diejenigen Schriften an das Ende gestellt, welche die Lehre des Meisters in dem Reflexlichte des Jüngerbewusstseins zeigen. Nach der andern Seite verbietet uns die Keimgestalt, welche die Trennung der Theile auf der Inschrift noch hat, der Mangel jeder ausdrücklichen Begrenzung, die völlige Coordination der einzelnen Stücke, die Gliederung des Kanons über die Zeit Asôkas hinaufzurücken. Hierdurch corrigirt sich die Tradition, welche die Dreitheilung für das Werk eines ersten Concils ausgiebt, das unmittelbar nach Buddhas Tode abgehalten worden[39].

Von besonderem Werthe für die Ermittelung der Geschichte des buddhistischen Kanons ist die Wahrnehmung, dass die Liste der Bhabra-Inschrift einem chronologischen

---

39) Tripitaka: Wassiljew, 118. Max Müller in »The Sacred Books of the East« X, P. I, p. XXVII ff. Daselbst p. XXXIII die ältere Zweitheilung. — Upatisa: Oldenberg, 136. Rahula: Kern a. a. O. 40. — Die Tradition: Lassen a. a. O. 84 f. und in allen Geschichten des Buddhismus, gestützt auf die ceylonesischen Geschichtswerke Dîpavansa (um 400 n. Chr.) und Mahâvansa (5. Jhh. n. Chr.), sowie auf Erwähnungen in einzelnen Sûtras (s. z. B. Sacr. B. of the East, X, 1. Abth. p. XXXV).

Faden folgt. Anfang und Ende der Liste beweisen dies, für die mittleren Partien sind hieraus Schlüsse erlaubt. Die von Schülern ausgehenden Erzählungen, Lehrvorträge, philosophischen Entwickelungen der Lehre sind naturgemäss jünger als directe Lehrmittheilungen des Meisters, das jüngste ist naturgemäss das Werk, welches durch Schriften hervorgerufen war, die bereits Anlass gaben, Irrlehren auszuscheiden. Dass aber im Vinaya uns die ältesten Bestandtheile des Kanons vorliegen, dass die darin enthaltenen Mönchsregeln das Erste waren, was der von Buddha gestiftete Bettelorden aufzuzeichnen oder mündlich zu fixiren Veranlassung hatte, dass von Buddha selbst ursprünglich nur eine Gemeinschaft solcher weltentsagender Lebensführung — ohne jede andere Lehre, als die unmittelbar auf solches Leben hinweisende — hatte gestiftet werden sollen: dies ist ein Resultat, welches von allen möglichen Ausgangspuncten her gleichmässig sich ergiebt. Oldenberg, der genaue Kenner der buddhistischen Pâli-Urkunden Ceylons, findet es sehr wohl möglich, dass das den Vinaya eröffnende Buch in seinem Kerne, einer unter dem Titel Pâtimokkha uns erhaltenen Beichtliturgie und Sammlung von Verboten, auf Buddhas eigene Zeit, auf die von ihm mit seinen Jüngern gehaltenen Beichtfeiern, zurückgeht. Zum mindesten möchte er die Abfassung in die früheste Zeit nach dem Tode des Meisters setzen. Wassiljew, dessen Specialität der chinesische und tibetanische Buddhismus ist, welcher auf dem im nördlichen Indien entstandenen Sanskrit-Kanon ruht, ist auch auf seinen selbständigen Wegen dahin gelangt, den ursprünglichen Buddhismus ganz auf den Standpunct des Vinaya zu beschränken, und deshalb sogar mehr, als von Oldenberg gebilligt wird, das Leben der ersten Bettlergemeinschaft in einer rohen Simplicität aufgehen zu lassen. Im Anschlusse an die Untersuchungen des genannten Pâli-Forschers gewinnt Max Müller das Resultat, dass der Vinaya schon beinahe völlig die im ceylonesischen Kanon jetzt vorliegende, jenen ältesten Kern weit überwachsende Gestalt hatte, als man, nach der Tradition hundert Jahre nach Buddhas Tode, um gewisser Zweifel

willen, die der Vinaya nicht kannte und nicht entschied, das zweite grosse Concil hielt. Hiernach kann derselbe Gelehrte, wiederum mit Oldenberg, das Heranwachsen des jetzigen Vinaya der Pâli-Redaction folgendermassen skizziren:

1) Buddhas und seiner Schüler Lehren — bis 477 (Buddhas Tod);
2) Sammlung der Pâtimokkha-Regeln (erster Codex);
3) Commentare und Glossen dazu;
4) Geschichten zur Illustration der Regeln (soweit der erste Theil: Vibhanga);
5) Mahâvagga und theilweis Kullavagga (die beiden Abtheilungen des 2. Theils: Khandhaka);
6) Das zweite Concil, zu Vesâli, 377 v. Chr.;
7) Beschreibung des ersten und zweiten Concils im Kullavagga. (Ein dritter Theil, Parivârapâtha, ist jüngerer Anhang.)

Endlich findet man in gewissen Sûtras, die wir bald unter den ältesten des Sutta-pitaka kennen lernen werden, die Regeln des Pâtimokkha bereits vorausgesetzt oder erwähnt[40].

Die kritische That des Königs gegenüber dem herangewachsenen Vinaya-Stoffe wird darin bestanden haben, dass er die Pâtimokkha-Regeln als das allein Aechte aussonderte, und so — nach Kerns Übersetzung der Inschrift — den »kurzen Inbegriff« der Disciplin gewann. Sind wirklich »die Fragen des Upatisa« mit Oldenberg im Vinaya als vorhanden zu erkennen, so hätte der Fürst dieses Stück nicht verwerfen, aber als jünger nur an eine tiefere Stelle rücken wollen. Dass das Concil ihm nicht gefolgt ist, dass es am allerwenigsten sämmtliche von Asôka *nicht* bezeichneten Werke als unkanonisch zurücklegte, oder wenigstens, wenn es die

---

40) Oldenberg, 339. 78. Wassiljew, 19 ff. 68. 87 ff. 96 f. 108. Gegen die Simplicität: Oldenberg, 210 f. 215 f. Müller: S. B. of the East, X. 1. Abth. p. XXVII—XXXV. Verhältniss zu den Sûtras: Samuel Beal, A Catena of buddhist Scriptures from the Chinese, London 1871, p. 189. Hier auch eine englische Übersetzung des Prâtimôksha (= Pâtimokkha) p. 206 ff. Die Übersetzung des Vinaya von Oldenberg und Rhys Davids wird den XIII. Band der »Sacred Books of the East« bilden.

Wünsche des Königs erfüllt hätte, damit nicht im Mindesten durchgedrungen ist, zeigt die ganze weitere Geschichte des Kanons und vor Allem der Umfang selbst der bescheidensten Sammlung, der ceylonesischen. Mit jener ersten Arbeit nun hatte sich der Fürst ohne Zweifel an die ältesten kanonisirten Schriften gewendet. Er wird, in der Reihe fortfahrend, demnächst die zweitältesten gemustert haben, um auch aus ihnen Das herauszuheben, worin man Buddhas eignes Wort zu besitzen überzeugt sein dürfe.

Die beiden nächsten Nummern der Bhabra-Liste gehören zusammen, wenn wir die auch von Kern nicht verworfene Übersetzung Burnoufs zu Grunde legen. Den Heiligen, den Meistern der Entsagung und Tugend im Sinne des gegründeten Mönchsordens, werden wunderbare Kräfte in Aussicht gestellt, die aus ihrer Erhabenheit über die Welt, aus ihrer Gottgleichheit, sich ergeben werden; den Abtrünnigen, Ungehorsamen, Sündhaften dagegen werden die Schrecken der Hölle entgegengehalten, deren Ausmalung dem phantasiereichen Indier ein beliebter Gegenstand war. Möglich, ja sehr wahrscheinlich, dass Asôka auch hier aus einem üppigen Reichthume willkürlicher Production nur je ein Stück von anscheinend höherem Alterthume auswählte, damit die Gattung nicht unvertreten sei. Dem Inhalte nach befinden wir uns damit bereits in dem Gebiete der Sûtra's, also des zweiten Korbes, wenn auch nicht nachgewiesen werden kann — bei der grossen Menge noch nicht durchforschter Theile des Kanons kein Wunder! —, welche der in diesem Pitaka enthaltenen Bücher von dem Könige hier gemeint waren.

Es folgt »das Lied des Klausners« oder »die Verse« desselben: »Munigâthâ«. Hierzu bemerkt Burnouf, dass dieser Klausner (»solitaire«) kein anderer sei als der Sâkya-Mönch, Sâkya-muni, d. i. Buddha selbst. Der verständige Fürst hat auch diesmal offenbar eine bestimmte Gattung von Schriften durch ein darunter besonders ausgezeichnetes, werthvolles, authentisches Stück vertreten wollen. Denn die Abfassung heiliger Werke in Versen, Gâthâs, hat dem buddhistischen Kanon in allen seinen Redactionen so durchgrei-

fende und vor Allem im Sûtra-Theile allenthalben sichtbare Spuren aufgedrückt, dass wir sie für eine sehr alte Übung ansehen dürfen. Wir besitzen noch Sûtras, welche lediglich aus Versen bestehen, unter denen wir also jenes Munigâthâ-Sûtra vor Allem zu suchen hätten; mehrfach treten uns auch Nachrichten entgegen, nach welchen ein später ganz oder theilweis in Prosa vorhandenes Werk ursprünglich in Gâthâs abgefasst gewesen; sehr häufig ist die Erscheinung, dass Gâthâs, in unterschiedenem Dialekt, die Prosa des laufenden Textes unterbrechen, inhaltlich wiederholen, amplificiren, oder in stärkerer Veränderung wiederspiegeln, bisweilen auch durch vollkommen Neues ergänzen[41].

Was aber war der Inhalt des Munigâthâ-Buches? Albrecht Weber[42] hat die Vermuthung ausgesprochen, dass wir dieses Sûtra in dem bekannten, oft übersetzten, viel besprochenen Dhammapadam besitzen, welches in der That, wie kein anderes, die buddhistische Moral in einer grossen Manchfaltigkeit kerniger Sprüche zusammenfasst, und gar nicht hätte übersehen werden können, ja wohl unbedingt hätte ge-

41) Frühere Abfassung in Versen: von dem Lalita Vistara erwähnt u. A. bei Beal, The romantic Legend of Sâkya Buddha, London 1875, p. VII. X f. — von den Dschâtaka bei Oldenberg a. a. O. LXXVII f. Auf die Streitfrage, ob die in die prosaischen Sûtras eingestreuten Gâthâs älter seien als die sie umgebenden Prosatexte, oder jünger, oder, wie Burnouf will, gleichzeitig mit diesen, aber in anderen Gegenden entstanden (Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, Paris 1844, p. 106), können wir nicht näher eingehen. Die Mehrzahl der Forscher ist für höheres Alter der Gâthâs aus sprachlichen und anderen Gründen, so Lefmann, Lalita Vistara, Berlin 1874, p. 63 ff., A. Weber, M. Müller — letztere namentlich den Untersuchungen und Ansichten des indischen Gelehrten Radschendra Lala Mitra folgend, über den besonders M. Müller, Ess. I, 259 ff., Weber, Ind. Streifen, II, 134. Wassiljew steht auf der entgegengesetzten Seite: p. 118 f. Jedesfalls sind auch in jüngerer Zeit, als es längst prosaische Sûtras gab, Gâthâs gedichtet und in Prosaschriften eingeschaltet worden; denn wir lesen im Lalita Vistara und im »Lotus« Gâthâs, in welchen klar und unumwunden die Lehre der verhältnissmässig jungen Mahâyâna-Schule hervortritt (Lefmann, p. 84; Burnouf, Lotus, p. 22); vgl. auch Wassiljew, 238 ff., wo Gâthâ-Dichter bis zum 5. Jhh. n. Chr. herab genannt sind, und Oldenberg, p. LXXVIII.

42) Indische Streifen, I. Band, Berlin 1868, p. 113.

wählt werden müssen, wenn es galt, statt vieler anderer *ein* Sûtra dieser Gattung für die Kanonisirung zu empfehlen. Es ist das *Spruch-Evangelium* des Buddhismus par excellence. Es steht hier an derselben Stelle, wie die »Herrensprüche«, die λόγια κυριακά, welche nach der bekannten Angabe des Kirchenvaters Papias gegenwärtig allgemein als Grundlage unsers Matthaeus-Evangeliums angesehen werden. Wenn Asôka das *eigne Wort* Buddhas suchte, so glich er Denen, welche in unsrer Zeit zu dem »Christenthum Christi« zurückstreben und in demselben den Kanon des Kanons auch ihrerseits zu finden hoffen. Was konnte ihm Geeigneteres hierbei vorschweben, als die Ausbildung der buddhistischen *Heils-* und *Tugendlehre* zu einer Summe von Lehrsprüchen und Gleichnissreden, in welchen sich die starre Ordensregel des Vinaya zu einer lebensvollen Zeichnung des Heiligenideals, besonders nach seiner ethischen Innenseite, vertiefte und verfeinerte? Was konnte ihm Geeigneteres vorschweben, als dies, wenn es eine solche Sammlung wirklich gab, die aus innern und äussern Gründen dem Buddha selbst ihren Ursprung verdanken konnte? So finden auch wir heute das »Christenthum Christi« vor Allem in den Sittensprüchen, Heilsworten, Gleichnissen, in der Bergpredigt. Noch eine andre Erwägung leitet uns zu demselben Ziel. Asôkas Inschriften sind niemals dogmatischen oder mythologischen, sondern allenthalben *moralischen* Inhalts, wo sie überhaupt auf den Gehalt der Religion, die sie verbreiten und pflegen wollen, näher eingehen. Sie erwähnen auch nur Weniges vom äusseren Cultus, ja sie stellen ausdrücklich das äussere Gebrauchthum im Werthe herab gegen das *Leben im Gesetze*, worin sie allein das Heil und das Wesentliche der Religion sehen. So sagt das neunte Edict von Girnar, wenn wir der Übersetzung Burnoufs folgen: »Man muss wohl Feste feiern, aber solche Feste haben wenig Frucht; das Fest, welches grosse Frucht bringt, ist das des Gesetzes«, — oder nach Kern: »Dies schliesst nicht aus, dass man thun muss, was Heil bringt; aber jene Dinge [es waren abergläubische Gebräuche erwähnt] sind wenig nütze, wahre Frömmigkeit aber ist viel nütze; dazu gehört

[nun folgen durchaus nur moralische Forderungen] — — diese und andre solche Handlungen, das heisst wahre Frömmigkeit« u. s. w. Aber auch über die asketischen Aeusserlichkeiten des alten Bettelordens sind die Ansprachen des Göttergeliebten hinaus; sie verstehen unter dem Leben im Gesetze oder der wahren Frömmigkeit vor Allem eine wohlwollende und pietätvolle Gesinnung und Herrschaft über sich selbst; sie werden nicht müde, in allen Theilen des Reichs diese Gesinnungen und die daraus fliessenden Tugenden und Handlungsweisen mit warmer, väterlicher Dringlichkeit einzuschärfen und das zeitliche und ewige Heil als Frucht davon zu verkündigen. Obwohl sie der Bettelmönche als besonderer Heiliger gedenken, liegt ihnen Nichts an solcher vermeintlicher Steigerung der Moral. Ausgiebiger in diesem seinem Sinne, werthvoller, normgebender in der Richtung auf Lebensmoral, zugleich besser mit abwehrenden Spitzen ausgestattet gegen hohle mönchische Peinigung, konnte dem Fürsten keines der heiligen Bücher erscheinen, als das Dhammapadam. Besteht es nun in der That durchweg aus Versen, und ist ihm ein so hohes Alter zuzuerkennen, — so scheint es fast unvermeidlich, die »Verse des Eremiten«, des Muni, nämlich des Sâkya-Muni, darin zu erblicken. Auch der jetzige Titel wird von Fausböll durch »Gesetzes-Verse« wiedergegeben, ebenso von Beal, der diese Übersetzung in der Auffassung der chinesischen Buddhisten bestätigt fand, während Andere »pada« nicht als »Vers«, sondern als »Pfad« verstehen und demgemäss »Pfad der Tugend« oder »Fussspur des Gesetzes« übersetzen[43].

Folgte Asôka in seinem Bücherverzeichniss einem chronologischen Faden, und dürfen wir das Dhammapadam mit den Munigâthâ identificiren, auch hier aber eine geschehene Auswahl eines typischen Stücks aus einer Gesammtheit verwandter Werke annehmen, so würde der Vinaya-Literatur

43) Das Edict: Burnouf a. a. O. 722 ff. Kern a. a. O. 85. — Titel des Dhammapadam: Fausböll, Dhammapadam, palice edidit, latine vertit, Havniae 1855, p. VII. Max Müller, S. B. of the East, X, 1. Abth. p. XLVI ff. Vgl. auch Weber, Indische Streifen, I, p. 112.

eine Production von wesentlich moralischen Spruchsûtras gefolgt sein, nachdem nur noch Werke vorausgegangen, welche den Regeln und Verboten des Vinaya durch phantastische Verheissungen und Drohungen Nachdruck gaben. Dass ein sachlicher, aus innerer Nothwendigkeit geborener Fortgang in einer so vorgestellten Zeitfolge sich abspiegeln würde, möchte kaum zu leugnen sein. Natürlich behaupten wir nicht, dass nicht eine dieser Literaturen schon früher begonnen haben könne, als die ältere geendet; aber wohl halten wir für unwahrscheinlich, dass z. B. die Periode der moralischen Spruchweisheit bereits in der Vinaya-Zeit culminiren konnte. Der Gipfel, den das Dhammapadam darstellt, wurde sonach wohl erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Buddhas Tode, also um 330 v. Chr. erreicht, wenn wir der neuerdings so stark befestigten Ansetzung dieses Anfangspunctes der buddhistischen Aera auf das Jahr 477 v. Chr. folgen[44]. Damit rückt auch die Ausbildung der Buddha-Moral in diejenige halbe Nähe zu Asôkas Leben, welche zugleich Asôkas wesentliche Abhängigkeit und Begeisterung gegenüber diesem Elemente der buddhistischen Religion, und ebenso sehr den Umstand erklärt, dass er gegenüber moderneren Erscheinungen auf jene Urkunden und ihren Inhalt als auf einen älteren zurückzuweisen hatte. *Sein* Buddhismus ist naturgemäss weder der früheste, der im ersten Jahrhundert p. B. N. (nach Buddhas Nirvâna = Tod) blühte, noch der einer in jüngster Zeit aufgeschossenen Legende und einer Spaltungen erzeugenden, Irrlehren producirenden Speculation, sondern der eines auch chronologisch *mittleren* Stadiums, welches zu Asôkas Zeit auf der Höhe seiner geschichtlichen Nachwirkung stand. Die für ihn *modernen* Erscheinungen

---

44) Die Beweise dafür giebt vollständig: Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung etc., 154 ff. und S. Books X, 1. Abth. p. XXXV ff. Den Ausschlag geben die neuen, von General Cunningham gefundenen Inschriften, welche sich selbst auf das Jahr 256 nach Buddhas Tode und auf das 34. Jahr nach der Bekehrung Asôkas, d. i. auf 222 v. Chr., datiren. Hierdurch erhalten viele, unter sich sehr wohl zusammenstimmende Angaben der ceylonesischen Quellen eine neue Sanctionirung, die uns diese Quellen fortan wieder als zuverlässiger auch in andern Fragen erscheinen lassen muss.

waren dagegen wahrscheinlich der Hauptanlass seiner reformatorischen That; er placirte zwei Werke, welche er aus einer grösseren Menge dieser Art hier wiederum als ächte, alte Typen aussonderte, an das Ende seiner Reihe, und unterliess nicht zu bemerken, dass es sich um Entfernung von Irrlehren aus dieser Literatur zu handeln habe. Charakteristisch für die hierbei gesteigerte Vorsicht ist auch, wenigstens in Burnoufs Übersetzung, das »nur diese« (seulement) bei den »Fragen des Upatisa«.

Wir sind nicht der Meinung, derartigen Schlussfolgerungen und Combinationen könne die ganze Last der Datirung aufgebürdet werden. Aber sie werfen ein Gewicht in die Wagschale, wenn auch die philologische Specialforschung in directer Betrachtung der vorliegenden Literaturdenkmäler eher nach derselben Seite, als nach der andern hinzieht. Wir unserseits wiederum suchen unsere kräftigsten Stützen, ja die Bedingungen alles eignen Meinens, natürlich nur in den Ergebnissen dieser Specialforschung. Bei dem Werthe, den das Dhammapadam für unsere ferneren Untersuchungen hat, sei hierüber noch einiges Nähere mitgetheilt. Weber, an dessen Ansicht wir die unserige anlehnten, führt dafür an: den in dem Buche zu bemerkenden Mangel der Heiligenlegende in ihrer späteren Gestalt; er findet ferner bedeutsam, dass der Name brâhmana noch ohne Weiteres als Bezeichnung der buddhistischen Heiligen gilt, dass überhaupt die Polemik gegen den Brahmanismus sehr zurücktritt; er erkennt aus geographischen Spuren die Abfassung im nördlichen Hindostan, in den Heimathsgegenden der Buddhareligion; nur gegen die eigne Autorschaft Sâkyamunis hält er nöthig, Bedenken zu äussern, deren vornehmstes aus der Erwähnung der »drei Kleinodien« Buddha, Dharma, Samgha geschöpft ist[45]. Ein gleichfalls von Weber hervorgehobenes Characteristicum, die Polemik gegen falsches, äusserliches

45) Wer dächte hierbei nicht an das ganz analoge Bedenken, welches der Authentie der dem auferstandenen Jesus in den Mund gelegten dreigliederigen Taufformel (Mt. 28, 19) entgegensteht?

Asketenwesen, lässt uns die Zeit der Gegenwirkung gegen die Vinaya-Periode auch durch dieses Kennzeichen wiedergewinnen. Wie Weber die geringe Ausbildung der buddhistischen Terminologie als Beweis hohen Alters anführt, so macht Fausböll insbesondere auf die Seltenheit von Götternamen aufmerksam. Derselbe zeigt auf die in dem Buche noch ausschliesslich berücksichtigte Moral der Einzelpersönlichkeit hin, als auf ein Merkmal früher Zeit, in welcher die Lehre noch wenig in Gesellschaftsverhältnisse eingedrungen war. Auch sprachliche Gründe hat der dänische Gelehrte anzuführen[46]. Wir möchten unserseits noch Folgendes geltend machen. Das Dhammapadam giebt nur die *fünf Gebote* der buddhistischen Moral, von welchen wir anzunehmen Grund haben, dass sie erst durch eine spätere Entwickelung ihres Inhalts sich zu einem *Zehngebot* verdoppelten. Wir haben nicht finden können, dass die Zehnzahl der Hauptgebote irgendwo in einem Sûtra des Pâli-Kanons vorkäme. Oldenberg spricht bei seiner Darstellung der buddhistischen Ethik nach den Pâli-Quellen nur von einem Fünfgebot und von seiner Verfeinerung und Vertiefung durch die Auslegung, die von Verboten zu Geboten, von der Abwehr roher Verbrechen zur Forderung zarter Gesinnungen übergeht. Solche Verfeinerung kennt das Dhammapadam noch nicht. In einem der Stücke des Pâli-Kanons, im Tevigga-Sutta, sehen wir das alte Fünfgebot — gegen Mord, Lüge, Diebstahl, Ehebruch und Trunkenheit — gleichsam auf dem Wege der Erweiterung, ohne dass die Zehnzahl bereits erreicht wäre; entschieden aber bildet hier jene Fünfheit den Ausgangs- und Anknüpfungspunct. Dagegen zeigt sich die Zehnzahl vollendet und zu fester Satzung geworden in den Sûtras des *nördlichen* Kanons und der aus ihm abgeleiteten chinesischen und tibetanischen heiligen Literatur: so in dem Sûtra der 42 Artikel, einem Werke, das im Original noch nicht gefunden, nur in chinesischer, im 1. Jahrh. n. Chr. entstandener Übersetzung und einer daraus abgeleiteten tibetanischen

46) Weber, Indische Streifen I, 112 ff. Fausböll, praef. p. VI.

Version bekannt ist; ferner in dem Lalita Vistara, dessen Entstehungszeit uns bald näher beschäftigen wird. Die Pâli-Tradition, welche gegenüber den nordischen Sanskritwerken stets die Wahrscheinlichkeit höheren Alters für sich hat, wird uns inhaltlich eine bedeutende Vorarbeit für die Legenden des Lalita-Vistara vor Augen stellen. Sie ist enthalten in der Einleitung Nidânakathâ zu dem Buche der Dschâtakas, der Erzählungen aus den früheren Existenzen Buddhas. Bei der gleichen Gelegenheit, nämlich bei dem Lobe der Tugenden der Mutter Buddhas, finden wir hier das Fünfgebot als Massstab verwendet, bei welcher Lalita Vistara das Zehngebot zu Grunde legt. Lefmanns Ansicht, dass ein älterer Dekalog dem Fünfgebot zu Grunde liege, letzteres aber nachmals in jüngere dekalogische Formeln aufgelöst worden sei, hat an sich wenig Wahrscheinliches, und scheint uns hinreichender Stützen zu entbehren[47].

Besonderen Werth legt Fausböll in dieser Untersuchung auf den Umstand, dass ein anderes Sûtra von hohem Alter, das Sutta-Nipâta, Citate aus dem Dhammapadam enthält. Es leitet uns dies über zu den Folgerungen, welche sich für das Alter der »Gesetzes-Verse« aus dem Alter des gesammten Literaturzweigs ergeben, dem dieselben angehören. Wenn unserer ungefähren Zeitbestimmung dieses buddhistischen Spruch-Evangeliums von fachmännischer Seite Widerspruch droht, so nur deshalb, weil wir es nicht für alt genug, keineswegs, weil wir es für zu alt halten. Solcher Einwand könnte uns nur willkommen sein; uns schien für unsre Zwecke die bescheidnere Annahme die empfehlendere. Dem jüngsten Schilderer Buddhas, Oldenberg, hätten wir als unverwerflichster Autorität ruhig die Worte nachsprechen können: »Es kann für ausgemacht gelten, dass die grosse Haupt-

---

47) Dhammapadam, Vers 246 f. Oldenberg, 296 ff. Tevigga-Sutta: S. Books of the East, XI, p. 189 ff. Sûtra der 42 Artikel: Cap. 5; vgl.: »Le Sutra en 42 Articles«, traduit du tibétain par Léon Feer, Paris 1878, introduction p. V. XX ff. Lalita Vistara: Lefmann a. a. O. 35 ff. 184 ff. Nidânakathâ: Buddhist Birth Stories or Jâtaka Tales, ed. by Fausböll, transl. by Rhys Davids; Translat. I, London 1880, p. 61.

masse der heiligen Texte, in welchen von Anfang bis zu Ende seine Person und sein Lehren im Mittelpuncte steht, in denen von seinem Leben und von seinem Tode erzählt wird, noch vor dieser Kirchenversammlung [— es ist von dem etwa 380 oder 377 abgehaltenen Concil zu Vesâlî die Rede] verfasst worden ist«; — natürlich ist dies nur bezogen auf den ceylonesischen Kanon. Einzelne Stücke desselben, und nicht nur Theile des Vinaya, möchte derselbe Forscher sogar schon vor dem *ersten* Concil, also zu Buddhas Lebzeiten, oder doch vor jeder Erwähnung des ersten Concils, als vorhanden denken. Er hat ferner darauf aufmerksam gemacht, dass im Tipitaka, wie er uns vorliegt und soweit er durchforscht ist, wohl die beiden ersten Concilien, das von Râdschagriha in Buddhas Todesjahre und das von Vesâlî, aber nicht das dritte sich erwähnt findet, das des Königs Asôka. Er schliesst daraus, und Max Müller ist geneigt, ihm bis dahin zu folgen, dass die Redaction des Pâli-Kanons, wie er uns vorliegt, jedesfalls erst nach dem zweiten Concil, aber höchst wahrscheinlich *vor* oder *auf* dem Concil Asôkas (um 250 v. Chr.) zum Abschlusse kam. Daraus würde sich der schlichtere, mythenfreiere Charakter dieses Kanons aufs Beste erklären. »Während in Indien selbst — sagt Oldenberg — die buddhistischen Texte von Jahrhundert zu Jahrhundert immer neuen Schicksalen unterlagen, während dort die Erinnerungen der alten Gemeinde immer mehr hinter der Poesie und der Phantasterei späterer Generationen verschwanden, blieb die Gemeinde von Ceylon dem einfältig schlichten »Worte der Alten« (Theravâda) treu. Der Dialekt selbst, in dem dasselbe überliefert war, trug dazu bei, vor Fälschungen es zu schützen, die Sprache der südindischen Länder, deren Gemeinden und Missionen bei der Bekehrung Ceylons wenn nicht die erste Initiative, so doch naturgemäss den wichtigsten Antheil in Anspruch genommen haben müssen. Diese Sprache der aus Südindien herübergebrachten Texte (Pâli) ehrte man in Ceylon als heilige Sprache; man meinte, dass Buddha selbst und alle Buddhas vergangener Weltalter in ihr geredet hätten. Mochten in die auf der Insel selbst entstandene, in der ceylonesischen Volks-

sprache geschriebene religiöse Literatur die Legenden und Speculationen jüngerer Perioden eindringen, die heiligen Pâli-Texte blieben von denselben unberührt«. Und wiederum wäre, wie wir es unlängst bei Erwähnung des Todesjahrs Buddhas bemerkten, in einem wichtigen Puncte die heimische Überlieferung Ceylons bestätigt, wenn Oldenbergs Ansicht die richtige ist. Denn diese Überlieferung sagt, sofort nach dem Concil Asôkas habe dessen Sohn Mahînda den dort festgestellten Kanon nach Ceylon gebracht, und dieser sei von da an unverändert geblieben [48].

Im Einzelnen wird dem Sutta-Nipâta ein besonders hohes Alter unter den Stücken des Sutta-Pitaka zuerkannt. Fausböll begründet dies durch sprachliche Eigenthümlichkeiten und durch den Inhalt. Es ist noch das ursprüngliche Eremitenleben vorausgesetzt, von Zusammenleben in Klöstern ist keine Rede. Noch keine systematisirte Lehre tritt auf, nur die Keime zu ihr liegen vor. Der das Buch wesentlich beherrschende Kampf gegen die Philosophie der Brahmanen bringt einzelne Lehrer der ältesten Zeiten zur Erwähnung. Auch Oldenberg schreibt dem Sutta-Nipâta unter den Stücken des Sûtra-Korbes ein besonders hervorragendes Alter zu, und begründet dies namentlich dadurch, dass dieses Werk von anderen Sûtras vielfältig citirt wird. Wir hätten bei dem Munigâthâ-Sûtra wohl auch an das Sutta-Nipâta denken können; denn auch dieses ist in Versen. Allein das Dhammapadam ist älter, da es im Sutta-Nipâta citirt wird; letzteres ist eine Sammlung von kleinen Sûtras des verschiedensten Inhalts und ungleichen Werths, deshalb wenig geeignet, als Typus kanonischer Werke zu einer Geltung im ersten Range emporgehoben zu werden; das Dhammapadam ist das grundlegendere, gehaltvollere, das auf keinen Fall zur Seite treten konnte. Von einer ganzen Folge anderer Pâli-Sûtras urtheilt ihr Übersetzer, Rhys Davids, dass mit ziemlicher Sicher-

---

48) Fausböll: Dhammapadam, praef. VI f. Oldenberg, p. 76 f. S. B. of the East, X, 1. Abth. p. XXIX ff. Die ceylonesische Überlieferung: Lassen a. a. O. 257 ff. Fausböll a. a. O. p. V. Max Müller, Sacred Books a. a. O. XII f.

heit ihre Abfassung an das Ende des vierten und den Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. gesetzt werden könne, also um das Jahr 300. Das älteste unter dieser Gruppe sei entschieden das grosse Evangelium vom Tode Buddhas, das Mahâparinibbâna-Sutta. Es setze noch geringe und wenig verbreitete Verehrung der Reliquien Buddhas voraus, verglichen mit späterer üppiger Wucherung dieses Cultus. Es weiss noch Nichts von einem Concil, das dem Tode Buddhas unmittelbar gefolgt sei, und dessen Erzählung doch schon im Kullavagga, jenem Theile des Vinaya begegnet, dessen Abschluss um eben dieser Erzählungen von Concilien willen tiefer in das 4. Jahrh. v. Chr. hinabzurücken war. Aber auch aufwärts sind uns für dieses wichtige Buch Grenzen gezogen. Es prophezeit die Erhebung Pâtaliputras zur Residenz, ein Ereigniss, das unter König Kalâsoka von Magadha stattfand, welcher nach der Tradition Ceylons 118 p. B. N., also 329 v. Chr. starb. Es schildert einen Universalmonarchen, wie dessen Anschauung dem indischen Bewusstsein nicht vor Tschandragupta aufgegangen sein möchte, dessen Regirung 315 v. Chr. begann. Freilich werden durch diese Umstände auch die jüngeren Theile des Vinaya, Mahâvagga und Kullavagga, dem Ende des 4. Jahrh., wenigstens in ihrem letzten Abschlusse, angenähert; denn auch Mahâvagga kennt jene Prophezeiung, Kullavagga kennt das erste Concil, das wohl vom Todes-Evangelium nicht verschwiegen werden konnte, wenn die Sage davon, nach der es sich unmittelbar an die Verbrennung der Leiche Buddhas angeschlossen habe, schon durch heilige Urkunden verbreitet gewesen: erzählt doch das Todes-Buch ausführlich die Verbrennung und kennt die Anlässe, die zum Concil geführt haben. Von einem anderen Sûtra derselben Gruppe endlich haben wir angemerkt, dass es den Übergang vom Fünfgebot zum Zehngebot zeige, dem Tevigga-Sutta. Musste nun das Dhammapadam älter sein, als das Sutta-Nipâta, gilt dieses aber für älter als die soeben besprochene Gruppe, so befestigt sich auch auf diesem Wege für das Dhammapadam die Zeit von 350—330. Zugleich aber tritt uns aus der Musterung der Zeitangaben

der Pâli-Forscher eine reiche Fülle von Werken entgegen, welche dem kritischen Götterfreunde Asôka als modern erscheinen und Anlass geben konnten, zu dem Besten des Ältesten zurückzugreifen, um darauf den schon allzu sehr angeschwollenen Kanon zu reduciren, — soweit dies sein Wille vermochte [49].

Das Schriftenverzeichniss des Granitblocks von Bhabra ist jedoch noch nicht erschöpft. Den beiden letzten Stücken, die wir als früheste Anlage eines künftigen Abhidharma-Pitaka auffassen durften, obwohl sie selbst nicht darin Aufnahme gefunden haben, ist noch vorausgestellt das »Sûtra über Asketismus« nach Kerns, das »Sûta (d. i. die Sûtras) des Eremiten« nach Burnoufs Übersetzung. Die collective Bedeutung, welche der französische Gelehrte dem Wort Sûta giebt, es dem Pâli-Plural Sutta gleichsetzend, würde in der That jede Differenz zwischen dem Willen des Königs und den Beschlüssen oder Erfolgen des Concils verschwinden machen; Alles, was in dem anscheinend so wenig Nummern bietenden Katalog der Inschrift auf den ersten Anblick vermisst würde, könnte man in dem collectiven Sûta-Theile des Mönchs, d. h. hier wieder ebenso viel als des Sâkya-Mönchs, enthalten glauben, welcher Theil dann geradezu zu dem ursprünglichen Sutta-Pitaka würde. Indessen dürfte dies doch wenig harmoniren mit der kritischen Absicht des Fürsten, die keine solche Massenbezeichnung dulden konnte, sondern überall auf bestimmte Titel hindrängte. Überdies, was sind die übrigen Stücke, mit Ausnahme des Vinaya, was sind namentlich die Mönchs-Verse, wenn das Mönchs-Sûta alle Sûtras umfassen soll? Oder, wäre hier die spätere Abgrenzung der Theile noch gar nicht durch diesen Titel vorbereitet, das Wort Sûtra vielmehr einfach noch das ganz allgemeine Appellativum für »Band« oder »Buch«: wie sollte es dann überhaupt in collectivem Sinne zur Bezeichnung einer bestimmten Classe

49) Sutta-Nipâta: S. B. of the East, X. 2. Abth., Oxford 1881, p. XI ff. Oldenberg, 210. — Die anderen: Daselbst XI, Oxford 1881, p. X ff. XIX f. — Tevigga-Sutta: daselbst p. 189 ff.

kanonischer Werke gedient haben? Es ist ohne Zweifel wahrscheinlicher, dass auch hier ein bestimmtes Einzelwerk gemeint ist. Da nicht Muni, wie in der vorigen Nummer, sondern Moneya im Texte steht, letzteres aber sich nach Kern zu Muni verhält, wie Mönchthum zu Mönch, so vermuthet der holländische Übersetzer hier ein Werk über das heilige Leben, insbesondere über die entsagende Lebensführung der eigentlichen Ordensglieder, während der Sanskritaner Albr. Weber keinen Anstoss an Burnoufs Deutung nimmt. Könnte Moneya-Sûta bedeuten »das Sûtra des Mönchs«, vielleicht in dem Sinne von »das Sûtra über den Mönch«, nämlich den Sàkya-Mönch oder Buddha, so würde man versucht sein, unter dieser Nummer ein *biographisches Evangelium* des Buddhismus zu suchen, und sicher wäre damit wieder eine neue Hauptgattung heiliger Schriften, ebenbürtig den anderen, herangezogen, die es wohl verdiente, auch aus ihr ein typisches und möglichst authentisches Stück für den Kanon auszuheben. Unter den Pàli-Werken würden unter dieser Voraussetzung sich zwei darbieten zur concreten Deutung dieser Stelle der Inschrift, die einzigen, welchen im Kanon von Ceylon, soweit er bis jetzt von Europäern gelesen ist, eine biographische Absicht direct zugeschrieben werden kann: das schon genannte grosse Todes-Evangelium, und die erste grosse Partie des Mahâvagga, welche von der Vorbereitung des Auftretens Buddhas durch Fasten in der Einsamkeit anhebend eine zusammenhängende Erzählung von den ersten Schritten seines Wirkens enthält. Schliesst sich hieran unmittelbar dasjenige Stück des Mahâvagga, in welchem Oldenberg die »Fragen des Upatisa« wiedererkannte, die sich auch im Asôka-Kanon unmittelbar an das Mönchs-Sûtra anreihen, so wäre möglicherweise dieser ganze Tenor des Mahâvagga aus den jüngeren Partien des Vinaya heraus von dem Fürsten an diesen tieferen Platz gestellt worden. Auch Anderes sprach — wie wir unlängst bemerkten — für ein jüngeres Alter des Mahâvagga, als wir es früher nach Max Müller und Oldenberg notirten, und zwar für die Abfassung desselben nach dem Dhammapadam, so dass auch

durch die Einsetzung dieses Buchs an die fragliche Stelle der Inschrift in dieser von Neuem der chronologische Faden bezeugt würde. Anderseits konnte das Todes-Evangelium schwerlich genannt werden, wenn Das, was Buddha selbst gesagt, als Kanon des Kanons vorher feierlich verkündigt worden war. Enthält überdies das Mahâparinibbâna-Sutta bereits Anfänge von Sagenbildung, vor Allem in der Versuchung Buddhas durch den bösen Geist Mâra, wovon die Erzählungen des Mahâvagga frei sind, so wusste der kritische König, was er zu thun hatte, — und ist uns auch hier Gelegenheit gegeben, eine weitere Vertretung dieser Schriftengattung vorhanden zu denken, aus der mit Vorsicht ausgewählt werden musste [50].

Für unseren Zweck entnehmen wir aus diesen literarhistorischen Erörterungen jedesfalls dies mit Sicherheit: heilige Schriften der Buddhisten, wie sie uns bei vergleichendem Hinblick auf die christlichen vor Allem vorschweben müssen, *Spruchsammlungen* und *Biographisches*, haben schon dem Könige Asôka um 250 v. Chr. vorgelegen. Vollständigere Biographien Buddhas fehlten noch; ihnen, sowie wahrscheinlich auch den Keimen dazu, die bereits vorhanden waren, gingen ebenso, wie dies für die christliche Evangelienbildung nahezu feststeht, die Spruch- und Lehr-Sûtras voraus, und unter diesen dürfte das vollendetste und reichste, dessen wir in der Folge uns wesentlich zu bedienen haben werden, das Dhammapadam, jedesfalls schon im 4. Jahrh. v. Chr. vorhanden gewesen sein. Manche andere Bücher des buddhistischen Kanons, die uns später als Quellen brauchbar werden, mussten wir für beinahe ebenso alt ansehen, wie das letztgenannte: das Sutta-Nipâta, das Mahâvagga und Kullavagga des Vinaya in ihrem Abschlusse, das Mahâparinibbâna-Sutta, das Tevigga-Sutta und dieses oder jenes andere der im elften Bande der »Sacred Books of the East« übersetzten.

---

50) Burnouf, Lotus, 713 ff. Kern a. a. O. 39 f. Weber, Ind. Streifen, I, 113. Mahâvagga und Mahâparinibbâna-Sûtra: Rhys Davids in S. Books XI, p. XI ff. Oldenberg, 115—140.

Es ist jedoch nöthig, um unser wesentliches Material und eine Ansicht seiner Herkunft vollständig zu gewinnen, den Umkreis des Pâli-Kanons von Ceylon zu verlassen und auch nach der Entstehung des im nördlichen Indien fixirten Sanskrit-Kanons zu fragen, dessen Herrschaft sich von da nach den buddhagläubigen Ländern Mittel- und Ostasiens, vorzüglich nach Tibet und China, übertrug.

Wie wir aus chinesischen, tibetanischen und kaschmirischen Quellen wissen, wurde dieser Kanon auf dem Concil zu Kaschmir unter dem Turuschka-Könige *Kanischka* festgestellt, dessen Zeit mit ziemlicher Genauigkeit, vorzüglich durch Münzen, auf die Jahre 10—45 n. Chr. gelegt werden kann, wie denn auch die nördliche Tradition, für welche Asôkas Zeit hundert Jahre p. B. N. fällt — sie verschmelzen Kalâsoka und Dharmâsoka in *einen* Asôka —, das Concil zu Kaschmir 400 Jahre p. B. N., also 300 Jahre nach Asôka, d. i. im ersten Jahrhundert n. Chr. stattfinden lässt. Auch lehren die orientalischen Berichte einstimmig, und der Inhalt des Pâli-Kanons bestätigt es, dass der ceylonesische Buddhismus sich der Weiterentwickelung entzogen hat, welche, vom Concil Asôkas etwa ihren Anfang nehmend, ihren Abschluss in jenem Concil Kanischkas gewann. Darum wusste man in Ceylon Nichts von diesem nördlichen Concil, erkannte es wenigstens nicht an, während umgekehrt die nördlichen Buddhisten das Concil des Dharmâsoka aus ihren Erinnerungen strichen, um ihrerseits das zu Kaschmir gehaltene in die Stelle und den Rang des dritten, abschliessenden, einzusetzen[51].

Ein so schroff hervorgetretener Gegensatz kann nur aus einer tiefgewurzelten Differenz herrühren. Die Geschichte des Buddhismus lässt uns darüber nicht im Unklaren. Sie lehrt uns den Kanon von Kaschmir als den fixirten Abschluss einer jüngeren Lehrentwickelung kennen, welche, so sehr sie auch selbst wieder in verschiedene Schulen sich spaltete, doch

51) Lassen a. a. O. II, 18. 856 ff. 848. 863 f. 244. Wassiljew, 52. — Im Norden verschwindet das dritte Concil des Südens in das zweite, das unter Kalâsoka 100 p. B. N. stattfand: Foucaux, Rgya t'cher rol pa, II. p. XIII. Hier auch die traditionelle Zeitbestimmung.

in gemeinsamen Gegensatz trat zu dem älteren Buddhismus, dessen Krystallisation uns im Pâli-Kanon entgegentritt und durch Asôkas Concil legitimirt ist. Man nannte, auf jenem vermeintlich höheren Standpuncte angelangt, den älteren Buddhismus das »kleine Fahrzeug« (*Hînayâna*), dem man mit stolzem Selbstbewusstsein den jüngeren, nördlichen als das »grosse Fahrzeug« (*Mahâyâna*) gegenüberstellte. Die Unterscheidung zwischen »einfachen« Sûtras als den älteren und den »erweiterten« als den jüngeren fällt mit dieser inhaltlichen Trennung zusammen, natürlich aber beeiferte sich die Theologie des grossen Fahrzeugs, ihren heiligen Büchern gleichfalls das höchste Alterthum zuzuschreiben, die Selbstoffenbarung des Meisters darin allein in voller Ausprägung zu erkennen, dagegen die »einfachen« Sûtras zu Anbequemungen Buddhas an ein schwächeres Verständniss herabzusetzen. Der wesentliche Charakter des Hînayâna entspricht ganz demjenigen Buddhismus, den wir als den des Asôka kennen gelernt haben, dem *moralischen* Heilswege, wie derselbe als zweite Hauptgestalt dieser Religion naturgemäss dem Standpuncte des Vinaya folgte, während das Mahâyâna einen *philosophischen* Grundgedanken zur Herrschaft bringt, hierdurch die Richtung der jüngsten Werke des dem Asôka zur Auswahl vorliegenden Materials fortsetzt und zu einer einseitigen Höhe hinauftreibt, daneben auch die legendenerzeugende Phantasie immer üppiger walten lässt.

Der Zeitraum von Asôka bis Kanischka, beiläufig drei Jahrhunderte umfassend, ist für die reiche literarische Production, für die vielfachen Schulstreite und Spaltungen bereits innerhalb des Hînayâna, für die allmähliche Entwickelung und endliche Hinausführung des Mahâyâna auf eine abschliessende Codification, keineswegs zu lang, und so auch durch diese weitere Geschichte des Buddhismus die frühe Datirung der Grundwerke des Hînayâna, vor Allem des Dhammapadam, von Neuem beglaubigt. Wassiljew, dessen hervorragende Kennerschaft auf dem Gebiete des nördlichen Buddhismus wir bereits rühmten, hat noch weitere Schlüsse hieran und besonders an die Bezeichnung »einfache«

Sûtras geknüpft. Er vermuthet danach die ältesten Bücher in den kürzesten, die Anfangsgestalt der Sûtras — nach der Vinaya-Zeit — in Reihen ganz kurzer Aphorismen. In der That citirt das Dhammapadam *kurze Sprüche*, die es mit der Formel einführt — nach Fausbölls Übersetzung — »hoc est Buddharum praeceptum« oder »dicunt Buddhae«. Ein anderes äusseres Kennzeichen des Alters gewinnt der russische Forscher, der in Peking als Missionar lebte, noch durch folgende Betrachtung. Die erste buddhistische Missionirung Chinas sei von Turkestan aus geschehen, wo lediglich das kleine Vehikel bekannt war; deshalb seien die Sûtras, welche schon sehr frühzeitig, sowie die, welche nur in China sich übersetzt vorfinden, für rein hînayânistisch und mithin für älter zu halten, als andere, die erst später in China Eingang fanden, oder die auch von Völkern übersetzt worden, bei deren Bekehrung das kleine Fahrzeug ein überwundener Standpunct war. Am wenigsten Anspruch auf höheres Alter hätte natürlich, was *nur* von solchen Völkern übersetzt wäre. Nach diesen Kriterien hat Wassiljew besonders das »Sûtra der 42 Artikel« ausgezeichnet, das zwar später auch in Tibet übersetzt ward, aber im tibetischen Kanon sich nicht findet, und das erste buddhistische kanonische Werk sein soll, welches in China überhaupt zur Übersetzung gelangte, überdies auch in der uns bekannten Gestalt durch Einfachheit und Kürze seiner einzelnen, ganz selbständigen Capitel hervorragt, obgleich diese Gestalt nicht einmal die ursprüngliche sein kann[52].

52) Für den Unterschied der beiden Fahrzeuge und ihre Geschichte ist Wassiljew vor Allem belehrend, in allen Theilen seines Werks. Ausserdem s. Lefmann, Lalita Vistara, p. 77 f. Für die Accommodationsansicht sind in dem mahâyânistischen Sûtra, welches Burnouf übersetzt hat (Saddharmapundarîka-Sûtra = Lotus des guten Gesetzes), reichliche Belege vorhanden. — Dhammapadam: Fausböll, 34 f. Weber, Ind. Streifen I, Vers 184 ff. seiner Übersetzung. — Im Übrigen: Wassiljew, 98 ff. 118 ff. — Das Sûtra der 42 Artikel nennen die chinesischen Buddhisten das »Grundbuch«, le livre fondamental: Léon Feer, Sutra en 42 articles, introd. p. V. XX f. Seine chinesische Übersetzung: Beal, Catena of buddhist Scriptures, p. 189, wo eine englische Übersetzung folgt, und Edkins, Chinese Buddhism, London 1880, p. 87 f. Nicht im Kanon Tibets: Feer, p. XXI ff.

Der Kerngehalt der Hînayâna-Lehre, also der älteren, noch wesentlich praktisch-moralischen Systematisirung der Religion Buddhas, stellt sich in den »*Vier Wahrheiten*« dar, welche von allen buddhistischen Völkern, Schulen, Geschichtsdarstellungen und Zeitaltern gleichmässig als der eigentliche Grundstock der Religion des Sàkya-Mönchs angesehen sind, und niemals im Inhalte, nur wenig im Wortlaute variiren. Sie betreffen 1) das *Leiden*, 2) die *Ursache des Leidens*, 3) die *Aufhebung* des Leidens, 4) den *Weg* zu dieser Aufhebung, der dann wieder in sich eine achtfache Gliederung einschliesst. Sie bilden nach der Erzählung des Mahâvagga den Inhalt der ersten Predigt Buddhas, mit der er zu Benares sein Wirken eröffnete. Eines jener alten Pâli-Sûtras, welche Rhys Davids im elften Bande der »Sacred Books of the East« in englischer Übersetzung darbietet, das Dhammakakkappavattana-Sutta, ist ausschliesslich der kürzesten Mittheilung dieser Vier Wahrheiten, in gedächtnissgerechtester Knappheit und gleichförmiger Wiederholung, gewidmet. Im Dhammapadam füllt ihre kurze, schematische Anführung gerade eine Strophe des Urtextes aus, gewiss nach alter Tradition. Weber übersetzt:

> Das Leid, des Leides Entstehn, die Besiegung des Leides auch,
> Der edle achtgliedrige Weg, der zu des Leids Besänftigung führt.

Anderwärts giebt Weber folgende erläuternde Fassung:

> »Vergänglichkeit, Trennung und Schmerz sind nothwendig mit jeder Existenz verbunden;
> Die Entstehung jeder Existenz ist verursacht durch Leidenschaft in einer früheren Existenz;
> Die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, der ferneren Existenz und mit ihr den Schmerzen zu entgehen;
> Die Hindernisse, die sich dieser Unterdrückung in den Weg stellen, müssen beseitigt werden«.

Man pflegte diese Sätze durch Stichworte aufs Kürzeste in

Erinnerung zu bringen, wie dies Wassiljew durch die Worte Qual, Verkettung, Entsagung, Pfad, Burnouf durch douleur, production, cessation, voie glücklich nachgeahmt hat. Der »Weg« zur Befreiung war es nun eben, der von der Asketik der alten Bettelmönche (Bikschus) nur äusserlich verstanden, von der weiteren moralischen Entwickelung und Vertiefung, deren Culmination Asôka darstellt, in das Innere der Gesinnung und in die dieses Innere zu treuem Abdruck bringende sittliche Handlungsweise verlegt wurde. Diesem Standpuncte des Königs völlig entsprechend bezeichnen Mahâvagga und Dhammakakkappavattana-Sutta den »Weg« als den Mittelweg zwischen peinigender Askese und dem gewöhnlichen Weltleben. Die Grundvoraussetzung der Vier Wahrheiten ist der Seelenwanderungsglaube: es galt, von der Wiedergeburt in einem abermaligen Leibesleben frei zu werden[53]).

Auch die »achtfache Gliederung« des Wegs, die Lehre von den acht Mitteln zur Befreiung vom Leiden, bildet für Nord und Süd und alle buddhistische Schulen einen gemeinsamen Ausgangspunct und ist wahrscheinlich immer zugleich mit den Vier Wahrheiten, als Ausführung der vierten, vorhanden gewesen. Das Dhammapadam nennt immer beides in einer Formel zusammen, obwohl es für die acht Wege keine feste Ausführung enthält. Aus dem Mahâvagga, das die acht Wege gleichfalls mit den vier Wahrheiten zusammen als Inhalt der ersten Predigt Buddhas berichtet, schöpft Oldenberg die folgende Fassung: »Es ist dieser heilige achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichver-

53) Mahâvagga: Oldenberg, Buddha, 129 f. Dhammakakkap.: S. B. of the East, XI, 139 ff. 147. Dhammapadam: Vers 191. 273 ff. — Weber, Ind. Skizzen, Berlin 1857, p. 48. — Wassiljew, 101. Burnouf, Lotus, Append. V. — Vgl. auch Mahâparinibbâna-S. S. B. X, p. 23. — Von den Vier Wahrheiten sagt ein Lehrer des Hînayâna, Vasumitra, dem wir nach Wassiljew die einzig brauchbare Geschichtsquelle für die philosophischen Lehren des älteren Buddhismus verdanken: sie seien das Wort Buddhas, das sich in den Lehren aller Schulen wiederfinde »wie Gold im Sande«. Wassiljew, 245 f. 285.

senken«. Nach dem Dhammakakkappavattana-Sutta übersetzt Rhys Davids: »right views, right aspirations, right speech, right conduct, right livelihood (Auskommen), right effort, right mindfulness, right contemplation«, und Burnouf giebt folgende Formel nach dem Lalita Vistara: »la vue droite (die rechte Ansicht: Rechtgläubigkeit), la volonté droite (rechter Wille: Hingebung, Glaubensthat, die jeden Zweifel tilgt), le langage droit, l'action droite, le moyen d'existence droit (ein redlich nährender Beruf), l'application droite (rechter Gehorsam), la mémoire droite (rechtes Gedenken), la méditation droite«. Nicht alle Verzeichnisse lauten in den Urtexten gleich, aber die Abweichungen sind unbedeutend; die hier mitgetheilten Wiedergaben zeigen die übereinstimmende Grundlage[54]).

Für die »Erweiterungen« der Sûtras, die sich zuletzt so weit erstreckten, dass diese Bücher zu Organen einer wesentlich veränderten Richtung wurden, mussten hiernach die Vier Wahrheiten und Acht Wege den hauptsächlichsten Ansatzpunct bilden. Man bewahrte indessen grundsätzlich die alten Texte und Lehrtypen so sehr als möglich, wie man ja ihren Inhalt als Vorstufe für die volle Erkenntniss jener Accommodation des Meisters selbst zu verdanken glaubte. *Erweiterung* wird durch diese conservative Gesinnung überhaupt zu dem eigentlich allein zulässigen Princip der Umgestaltung. Wir begegnen deshalb auch Erweiterungen, die keine tendenziöse Bedeutung zu haben scheinen: das chinesische Dhammapadam z. B. hat neun Capitel und noch ausserdem 79 Verse mehr als der Pâli-Text; das tibetanische hat tausend Verse in 33 Capiteln, wovon nur der vierte Theil im Pâli-Kanon vorliegt. Diese Versionen beruhen auf einem Sanskrit-Texte dieses Buchs. Aber auch bei sichtbarster Tendenz entspricht eine allmähliche Umarbeitung dieser Art — unter Belassung des alten Bestandes — durchaus der üblichen Praxis. Das Mahâyâna — belehrt uns Wassiljew — trug den Streit mit

54) Dhammapadam V. 191. 273 ff. Mahâvagga: Oldenberg, 129 f. Dhammakakkap.: S. B. XI, 147. Burnouf, Lotus, p. 519 ff. Vgl. auch Lefmann, Lalita Vistara, 26 ff.

den Vertheidigern des Alten in die überkommenen Legenden ein; häufig wurden auch die Titel der so umgestalteten Sûtras des kleinen Fahrzeugs beibehalten[55].

Das allgemeine Bild, das wir hierdurch von dem Inhalte der Hînayâna-Lehre und von der Methode ihrer Überleitung zu dem Mahâyâna gewonnen haben, soll uns besonders Dienste leisten für die Zeitbestimmung desjenigen Buches, das wir am meisten als Seitenstück der christlichen *biographischen* Evangelienstücke anzusehen und zu benutzen haben werden, und welches in dieser Hinsicht den gleichen ersten Rang beansprucht, wie er dem Dhammapadam als *Spruch*-Evangelium zukam. Wir meinen das bekannte Sanskrit-Sûtra, das den Namen Lalita Vistara trägt, d. h. »ausführlich dargestellte Handlung« oder »Erzählung von den Handlungen oder Spielen«, nämlich Buddhas. Die älteste chinesische Übersetzung nennt es »das heilige Buch der Thaten Buddhas«[56].

Dieses Werk gehört ausschliesslich dem nördlichen Kanon an, und nicht nur dies, sondern es hat auch bereits in der Gestalt, in der es im Sanskrit-Original vorliegt, die Zeit der Alleinherrschaft des kleinen Fahrzeugs hinter sich; es ist ausgesprochenermassen ein Sûtra der Mahâyâna-Richtung. Seine Datirung hat demnach, soweit es sich um diese vorliegende Gestalt handelt, vor Allem das Verhältniss zu dem mahâyânistischen Concil zu Kaschmir ins Auge zu fassen. Dass nun ein Lalita-Vistara dieser Versammlung für die Kanonisirung bereits vorgelegen hat und von ihr aufgenommen wurde, haben wir nicht nöthig, nur überhaupt aus dem grossen und allgemeinen Ansehen des Buchs bei den vom Norden aus bekehrten Völkern zu schliessen, sondern erfreuen uns dafür eines weit zwingenderen Beweises. Nach einer viel erwähnten Mittheilung des berühmten Sinologen Stanislas Julien

55) Dhammapadam: S. B. of the East, X, 1. Abth. p. L f. Wassiljew, 34 f. 187.

56) Lefmann, 70. Foucaux, Rgya II, p. XVII. Nach Beal, The romantic Legend of Sâkya Buddha, London 1875, p. 387, bedeutet indessen der Name dieser Übersetzung Fo-pen-hing »the different births of Buddha«. Eine jüngere Übersetzung heisst »Die Spiele des Göttlichen« (Foucaux das. XVIII).

giebt es einen chinesischen Katalog der im tibetanischen Kandschur (Kahgyur), dem ersten grossen Hauptcomplexe des tibetanischen Kanons, enthaltenen Schriften, welcher Katalog vier verschiedene chinesische Übersetzungen des Lalita Vistara registrirt und deren Entstehungsgeschichte haarklein erzählt. Die chinesische Geschichtstradition und Chronologie zeichnet sich durch peinliche Genauigkeit und Objectivität aus. Der überaus gründliche Plath hat bei strengsten Ansprüchen und scrupulöser Kritik die unbedingte Zuverlässigkeit der Chronologie auch im Einzelnsten bis zum Jahre 841 v. Chr. hinauf versichern müssen, und beklagt auch viel weiter aufwärts doch eigentlich nur Abrundungen in der Zählung, keine mythologische oder wesentlich entstellende Zeitbestimmung. Wer dies bedenkt, wird Nachrichten chinesischer Annalisten und Bibliographen aus der Zeit, die hier in Betracht kommt, mit grösstem Vertrauen entgegennehmen, zumal hier, wo für das buddhistische Interesse oder für irgend einen anderen Zweck nicht das Geringste durch die fraglichen Notizen zu gewinnen war. Die Erzählung ist folgende. Kaiser *Ming-ti* von der Han-Dynastie habe den Tsai-in und andre hohe Beamte nach Indien geschickt, im J. 65 n. Chr., um den Buddhismus zu studiren, der längst in China Wurzel gefasst hatte, jetzt aber von dem genannten Kaiser zur anerkannten Reichsreligion — neben der des Confucius und der Secte des Lao-tseu — erhoben war. Die Abgesandten bringen aus Indien zwei berühmte buddhistische Gelehrte mit, welche nun in China in einem, für sie express errichteten Kloster Aufenthalt nehmen. Einer derselben, Namens *Tschu-fa-lan*, wird mit der Übersetzung von fünf Werken betraut, welche der Tsai-in aus Indien mit sich geführt hatte, und worunter sich der Lalita Vistara befand. Das Datum dieser Übersetzung ist sonach circa auf 70 n. Chr. anzusetzen. Auch die andern drei Übersetzungen, je um Jahrhunderte von einander abstehend, werden auf genau bestimmte Zeitpuncte vertheilt und die Anlässe ihrer Entstehung ebenso speciell angegeben. Ist nun das Concil zu Kaschmir, wie wir wissen, zwischen 10 und 45 n. Chr. abgehalten, so müsste dieser

Lalita Vistara, wenn er jünger wäre als der dort fixirte Kanon, zwischen etwa 20 und 65 nach Chr. nicht nur entstanden, sondern auch zu der Bedeutung gelangt sein, welche ihn in den von den chinesischen Gelehrten wahrgenommenen Vorrang stellte. Dies ist um so unwahrscheinlicher, als die Chinesen in Folge des turkestanisch-hînayânistischen Ursprungs ihres Buddhismus, dessen früher gedacht worden ist, vielmehr auf die moralischen Sûtras oder doch jedesfalls mehr auf die des »kleinen Fahrzeugs«, also auf die älteren, hingewiesen waren. Auch ist ein Wuchern derartiger Literatur so bald nach einer Abschliessung des Kanons schwer denkbar. Übrigens — denken wir an unser christliches Interesse — was würde ein Herabrücken selbst an die letztmögliche Grenze helfen? Es ist ja unmöglich, dass im 60. Jahre nach Chr. Geb. christliche Evangelien, die selbst erst in dieser Zeit sich zu krystallisiren begannen, bereits in Indien nachgeahmt wurden. Überraschend ähnliche Züge müssten also doch in beiden selbständig entstanden sein, ja, wenn sonst Grund und Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden wäre, würde sogar die Annahme eines Einflusses der indischen auf die christliche Erzählung auch durch die spätest mögliche Datirung der ersteren nicht völlig verhindert sein[57].

Was von der Hînayâna-Richtung der Chinesen bemerkt wurde, gestattet jedoch noch weitergehende Schlüsse, und der Inhalt unseres Buchs stimmt dazu. Es musste sich einer Geltung auch bei den Anhängern des »kleinen Vehikels« erfreuen, welche sie die Merkmale mahâyânistischer Bearbeitung gänzlich ignoriren liess. Die Gründe hiervon erkennen wir deutlich aus dem Buche, wie es uns vorliegt. .Die Mahâyâna-Lehre musste vor Allem sich dadurch charakterisiren, wie sie sich zu den Vier Wahrheiten und Acht Wegen stellte. Hierüber sagt uns Wassiljew, dass eine fundamentale Veränderung in

57) Lalita Vistara nennt sich selbst ein Mahâyâna-Sûtra, sogar in den Gâthâ-Theilen; s. Lefmann, 4 f. und öfter. — Julien: Foucaux, Rgya II. p. XVI ff. Hier auch die Mittheilung, dass die erste chinesische Übersetzung auch unter dem indischen Titel bekannt war (Pi-sse-to-lo = Vistara). — Plath, Chronologische Grundlage der alten chinesischen Geschichte, in d. Sitzungsberichten d. Münch. Ak. 1867, II. namentlich p. 82.

der Auslegung insofern eingetreten sei, als man nicht mehr die *Qual*, sondern die *Nichtigkeit* des Daseins, seine Leere, seine blosse Scheinrealität im metaphysischen Sinne, dem Erlösungsbedürfnisse zu Grunde gelegt habe. In Folge dessen seien auch die »acht Wege« des Hînayâna nur noch als Vorstufen zugelassen und anerkannt worden, über welche hinaus die »sechs Pâramitâs« (pradschnâ pâram itâ = die Weisheit, welche zum jenseitigen Ufer gelangt ist) als Wege zum höchsten Ziele anempfohlen worden seien — Almosen, Moral, Geduld, Fleiss, Beschaulichkeit, Weisheit —, freilich in sehr mangelhafter Systematik und noch mangelhafterer Entgegensetzung zu den alten, fast ganz dasselbe sagenden acht Wegen. Vor Allem aber sei hierbei die Forderung betont worden, bereit zu sein, allen lebenden Wesen, auch den Thieren, Hab und Gut und Leben zu opfern; solche »allgemeine Wesenliebe« stelle die Mahâyâna-Lehre als das charakteristische Merkmal der Religion Buddhas auf, das sie vor allen anderen auszeichne[58]. Wir haben nicht die Aufgabe, den Zusammenhang dieser neuen Wendung mit der philosophischen Grundlehre von der Leerheit des Daseins ins Licht zu stellen. Das Gesagte reicht hin, um für die Zeitbestimmung und Entstehungsfrage des Lalita Vistara die entscheidende Wichtigkeit des Umstandes einzusehen, dass dieses Buch nicht nur die Lehrthätigkeit Sâkyamunis ganz ausdrücklich mit der Verkündigung der vier Wahrheiten identificirt, sondern auch unter dem Titel der »lichten Pforten des Gesetzes« im 4. Capitel den Inhalt der acht Wege im alten Sinne reproducirt, die sechs Pâramitâs nur ganz äusserlich mit einreihend[59]. Dies ist denn auch bei den Buddhisten nicht unbemerkt geblieben. Wassiljew erzählt uns, dass die Yogâtschâryas, eine der beiden Hauptfractionen innerhalb des grossen Vehikels, eine dreifache Lehrthätigkeit des Sâkyamönchs unterschieden hätten, indem sie jede der hauptsächlichen Wandelungen der Lehre auf des Meisters himm-

---

58) Wassiljew, 13 ff. 110; Hauptstelle: 128 ff.

59) Foucaux, Rgya II, p. 392 ff. (die vier Wahrheiten) und Cap. IV; letzteres vgl. auch bei Lefmann.

lische Weiterführung seines auf der Erde begonnenen Wirkens zurückführten. Zuerst habe er den Srâvakas, d. i. den ursprünglichen persönlichen Hörern und deren Nachfolgern, also den Passagieren des kleinen Fahrzeugs, die Vier Wahrheiten mitgetheilt, sodann vom Himmel her die allgemeine Mahâyâna-Lehre von der *Leerheit*, endlich das specielle System der Yogâtschâryas. Ausdrücklich aber — theilt der russische Gelehrte weiter mit — bezogen sie auf die erste Periode Alles, was noch im Geiste der Vier Wahrheiten geschrieben war, und *rechneten dahin auch den Lalita Vistara.* Mit andern Worten: sie rechneten dieses Buch zum Hînayâna[60]. Auch Foucaux bemerkt, dass um der Hervorhebung der Vier Wahrheiten willen dem Buche ein besonders hohes Alter zuzuerkennen sei, und wir entnehmen ihm ausserdem die gleichfalls für diese Annahme nicht ganz unbeweiskräftige Notiz, dass sich Lalita Vistara im tibetanischen Kanon im 2. Bande der 5. Section des Kahgyur unter den »neun Dharmas« befindet, d. h. den Gesetzsammlungen oder Religionsurkunden par excellence, welche als eine besonders hochgehaltene eigene Abtheilung zusammengefasst wurden[61]. Zu weiterer Unterstützung mögen noch einige inhaltliche Puncte hervorgehoben werden. Die noch mangelnde Heiligenlegende und Heiligenverehrung war für das Dhammapadam als Kennzeichen hohen Alters verwerthet worden. Im Lalita Vistara ist zwar die schon im Asôka-Kanon behandelte Übernatürlichkeit der Âryas zu einer Welt von Bôdhisattvas im Tuschita-Himmel, d. h. von Aspiranten künftiger Buddhawürde, in der sie einst auf Erden erscheinen sollen, weiter entwickelt, aber es fehlen noch die gänzlich mythologischen Bôdhisattvas mit ihren speciellen Legenden-

60) Wassiljew, 329 ff. Edkins, Chinese Buddhism, p. 280 theilt mit, dass die chinesische Encyklopädie Kai-yuen-shi-kiau-lu den *Tschu-fa-lan* zu den Übersetzern des Hînayâna rechnete. Derselben Encyklopädie entnimmt Beal a. a. O. seinen Bericht über die chinesischen Übersetzungen des Lalita Vistara und des eine Erweiterung dieses Buchs darstellenden Abhinischkrâmana-Sûtra.

61) Rgya, introd. p. XI. Burnouf, Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien, p. 68 f. legt auf die Auswahl der neun Dharmas allerdings nicht eben viel Gewicht.

kreisen, wie sie das jüngere Mahâyâna kennt. Desgleichen fehlt die Lehre von den Dhyâni-Buddhas, d. i. den überirdischen, himmlischen Buddhas, von welchen der auf Erden auftretende immer nur ein Abglanz, ein blosses Abbild ist, eine Lehre, welche doch schon im »Lotus des guten Gesetzes«, einem bereits im 3. Jahrh. n. Chr. chinesisch vorhandenen Sûtra, uns entgegentritt [62].

Die Abfassung auch des Lalita Vistara, wie wir ihn heute lesen, kann demnach nur der *frühesten* Zeit der sich mit Bewusstsein abscheidenden Mahâyâna-Schule angehören. Die Befestigung dieser Schule nun wird nach übereinstimmender Überlieferung auf *Nâgârdschuna* oder *Nâgasena* zurückgeführt, einen Reformator, dessen von der Tradition des Südens auf 500 Jahre, von der nördlichen auf 400 Jahre nach Buddhas Tode angesetzte Zeit ihn zu einem Zeitgenossen des Königs Kanischka macht, als welchen ihn auch die Geschichte von Kaschmir erscheinen lässt. Wir bemerkten vor Kurzem, dass für die nördliche Rechnung zwischen Buddha und Dharmâsoka hundert Jahre verloren gehen, also 400 p. B. N. in das erste Jahrhundert n. Chr. weist. Es würde sonach, was ohnehin wahrscheinlich ist, die formelle Gründung des Mahâyâna mit dem Concil, das den Kanon des grossen Fahrzeugs festsetzte, zusammengefallen sein. Man darf dieser Angabe noch aus andern Gründen vertrauen. In der Tendenz der Schule lag die Verherrlichung ihres Begründers durch Annäherung desselben an Buddhas Zeit. Man hat sich auf eine andere Weise zu helfen gewusst, da man das überlieferte Datum des speciellen Meisters der Schule nicht anzutasten vermochte, und hat hierdurch selbst wieder die Geschichtlichkeit dieses Datums bestätigt: es wurde behauptet, die Lehre des Mahâyâna sei von Buddha selbst gelehrt, von seinem Lieblingsschüler Ânanda fortgepflanzt worden, dann auf lange Zeit verschwunden, bis Nâgârdschuna (der Name bedeutet: Schlangengewin-

---

62) Köppen II, 20 ff. Burnouf, Introduction, p. 8 f. Anm. 5. Nach Edkins a. a. O. p. 89 ist der Lotus sogar schon Ende 2. Jhh. n. Chr. von einem Inder ins Chinesische übersetzt worden.

ner) durch Schlangengeister in den Gebirgen ihre erneute Offenbarung empfing. Mit der Datirung, welche wir hiernach für unsern Lalita Vistara gewinnen (zwischen 10 und 45 n. Chr.), stimmt eine Überlieferung zusammen, welche Beal mittheilt, dass das Buch den Asvagoscha zum Verfasser habe, der als Zeitgenosse des Nâgârdschuna gelte[63]).

Eine fernere Bestätigung dieses Datums gewährt uns die Wahrnehmung, dass gegenüber dem noch so wesentlich vorherrschenden hînayânistischen Charakter des Buches sehr wenig erkennbare Zusätze von mâhayânistischer Hand aufgewiesen werden können. Ausser directen Erwähnungen des grossen Fahrzeugs und seiner Eigenheiten in einzelnen Worten bezeugt sich diese Hand hauptsächlich noch in den Lehrdarstellungen des 13. und in dem Schlusscapitel, worin das übrige Buch bereits als abgeschlossenes Sûtra vorausgesetzt und gepriesen wird, wohl auch in den Reden an Ânanda im 6. und 7. Capitel. Sollten wir annehmen, es wären gewichtige Erzählungsbestandtheile, die wir besonders bei unseren Vergleichungen heranziehen werden, erst in späterer Zeit eingelegt, so hätte gleichzeitig auch der philosophische Charakter des Mahâyâna sich in dem Buche breiter machen und die wesentlich dem kleinen Fahrzeug entsprechende Färbung zurückdrängen müssen. Es wird also von dem Begriffe des »erweiterten« Sûtra hier nicht ein Gebrauch gemacht werden dürfen, der einen Theil jener Erzählungen in die Zeit möglichen christlichen Einflusses herabzurücken gestattete. Oder wollte man die Erweiterungen gar den Bemühungen der doch immer noch fortwirkenden Hînayâna-Schulen verdanken, so hätte man sich zu erinnern, dass uns das Sanskrit-Original vorliegt mit einer Einkleidung und einem Schlusse, welche zeigen, dass es dem Mahâyâna ausschliess-

---

63) Nâgârdschuna: Lassen a. a. O. p. 768. Wassiljew, 34 f. 128 f. 141 ff. 349. — Beal a. a. O. p. VII. — Wassiljew p. 192 setzt mit uns die jetzige Gestalt des Lalita Vistara in die früheste Zeit des Mahâyâna; Foucaux nimmt mit Burnouf die Kanonisirung und den Abschluss in eben dieser Zeit als Werk des Kaschmirischen Concils an, während er die erste Redaction des Buchs bis in die Zeit des ersten Concils im Todesjahre Buddhas hinaufrücken möchte: Rgya II, p. XII ff.

lich dienen will. Ein noch entscheidenderes Argument wird uns später die Vergleichung selbst liefern. Sie wird uns zeigen, dass, die Benutzung christlicher Erzählungen durch die indischen Autoren vorausgesetzt, diese Benutzung gerade da abgebrochen haben würde, wo die Biographie Buddhas eine der Ausfüllung sehr bedürftige grosse Lücke lässt und zur Aufnahme sehr geeigneter christlicher Stoffe geradezu einlud, welche Stoffe man sich buddhistischerseits also unbegreiflicher Weise hätte entgehen lassen. Und wie denkt man sich überhaupt die Canäle, durch welche in Kaschmir und Nepal in den feierlich fixirten und scrupulös gehüteten Kanon in den ersten christlichen Jahrhunderten fremde Elemente einflossen?

Dass es so frühzeitig geschehen sein müsste, verlangt namentlich die chinesische Verwerthung des Sanskrit-Originals. Besässen wir freilich die Übersetzung des Tschu-fa-lan, so genügte es, auf ihren Inhalt zu verweisen, und wir wären jeder Erörterung überhoben. So glücklich sind wir nicht. Aber der mehrgenannte englische Sinolog Beal giebt uns Notizen, welchen er die zweite der von Julien verzeichneten Übersetzungen, oder doch Nachrichten über ihren Inhalt, zu Grunde legt; er bezeichnet als verloren nur die erste und die von ihm als zweite angeführte — die zweite Juliens ist von 308, die jüngeren Beals sind aus dem 5. und 6. Jahrhundert —; er hält es ferner für höchst wahrscheinlich, dass ein von ihm ausgezogenes Werk des Chinesen Wang-Puh, welches den uns bekannten Inhalt des Lalita Vistara fast ganz ohne Abbruch wiedererzählt, sich dabei auf die *erste* Übersetzung stütze, ja sogar noch frühere Mittheilungen bewahrt habe; er kann also in jenen jüngeren Übersetzungen nur *solche* Abweichungen gefunden haben, welche dazu drängten, die Quelle für Wang-Puh in der ersten Übersetzung zu suchen, also Erweiterungen des Sanskrit-Originals, das uns vorliegt, nicht aber Lücken, deren Ausfüllung bei Wang-Puh vielmehr als neue Zuthat hätte erscheinen müssen; er bringt endlich aus dem Werke dieses Autors ein ausdrückliches Citat der ersten Übersetzung bei, worin ebenso, wie in den Mittheilungen aus Julien's zweiter Version von 308, eine Reihe von Einzelheiten der Geburtsgeschichte

Buddhas übereinstimmend mit unserm Sanskritoriginal erwähnt ist: die Wahl der Ältern Buddhas nach 60 Zeichen, die Namen der Ältern Suddhôdana und Mâyâ, die Wahl der Stadt Kapila, der Entschluss des im Himmel weilenden Buddha, diesen Bestimmungen gemäss auf Erden geboren zu werden. Das Werk Wang-Puh's ist datirt durch den dritten Kaiser der Tang-Dynastie, unter welchem er schrieb (640—684). Wie dieses Werk, ist übrigens auch die Version des tibetanischen Kanons, welche Foucaux im »Rgya t'cher rol pa« in französischer Sprache wiedergiebt, und welche nach ihm »nicht vor dem sechsten Jahrhunderte« entstanden sein kann, in grösster inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Sanskrittexte des Lalita vistara; die Abweichungen, die Foucaux allenthalben notirt, sind gering und ohne sachliche Bedeutung[64].

Will man Erweiterungen kennen lernen, wie sie wirklich mit dem Stoffe des Lalita Vistara vorgenommen wurden, nachdem die kanonische Fixirung vorüber war, Erweiterungen von der Art, wie sie dem Wang-Puh das Zurückgreifen zu dem Inhalte unseres Textes räthlich erscheinen liessen, so muss man das Abhinischkrâmana-Sûtra lesen, welches Beal in »The romantic Legend of Sâkya Buddha« aus einer chinesischen Version des 6. Jahrh. n. Chr. übersetzt hat. Hier finden wir den unverkürzten Stoff unseres Sanskritwerkes, aber bereichert im Innern, und äusserlich ergänzt durch Anschiessen einer Fluth von einzelnen Legenden, namentlich Bekehrungsgeschichten und Jüngersagen, in 27 neuen Capiteln, welchen die bekannte Buddhalegende in 33 Capiteln voraufgeht. Entsprechend der Methode der »erweiterten« Sûtras — aber allerdings hier ganz ohne die Tendenz des grossen Fahrzeugs — legt sich dieses Werk die Namen des Sûtra bei, welches von ihm erweitert ist: es berichtet uns in einer Schlussnotiz, dass eine bestimmte Schule, die der Sarvastavadas, es mit einem Titel bezeichne, der als chinesische Übersetzung von Lalita Vistara

64) Beal, Catena of buddhist Scriptures, London 1871, p. 19 (Anm.) vgl. mit Julien bei Foucaux, Rgya II, p. XVI f. — Beal, The romantic Legend of Sâkya Buddha, London 1875, p. VI f. Catena, p. 10 ff. 18. 130. — Foucaux, Rgya II, p. XVI. XVIII f.

zu verstehen ist, während eine andere Schule, die der Dharmaguptas, es ebenso nenne, wie die früheste Übersetzung des Lalita Vistara in China genannt wird, drei andere Schulen aber andere Titel brauchen. So haben wir denn hier eine wirkliche und dafür wohlbekannte Erweiterung unsers Sanskritbuchs und zugleich seiner ersten chinesischen Übersetzung vor uns, chinesisch aus dem 6. Jahrh., also vor Wang-Puh schon vorhanden, der sie dennoch ignorirt und zum älteren Texte zurückkehrt. Sie ist auch in den tibetanischen Kanon aufgenommen, aus einem Sanskrittexte übertragen, also in Indien vielleicht in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstanden[65].

Aber bereits in der uns vorliegenden Gestalt ist Lalita Vistara, wie wir gesehen haben, ein »erweitertes« Sûtra. Erhielt es diese Gestalt kurz vor dem Concil zu Kaschmir, durch das ihm der kanonische Werth zutheil wurde, ja erhielt es dieselbe höchst wahrscheinlich, wie diese Zeitnähe annehmen lässt, eben um dieser Kanonisirung willen, also erst auf Veranlassung des Concils, so konnte die hierbei an ihm vorgenommene Erweiterung in der That nur die geringe Ausdehnung haben, die wir durch die wenigen mahâyânistischen Zusätze constatirten. Es liegt ihm also ein älteres Werk von *beinahe gleichem Inhalt* zu Grunde, und zwar, wie uns sein

---

65) Beal, The romantic Legend of S. B., p. V f. 386 f. Eine Schule nennt das Werk mit dem chinesischen Namen für Mahâvâstu, welches der Titel ist eines älteren Sanskritwerkes, worin namentlich die Lehre von den Vier Wahrheiten fast wörtlich mit dem Lalita Vistara übereinstimmend entwickelt ist. Aus diesem Grunde hat das Abhinischkrâmana-Sûtra dort wahrscheinlich diesen Namen erhalten; vgl Burnouf, Introduction, p. 452 f. Lotus, Append. V. — Im tibet. Kanon: Foucaux, Rgya II, 411 ff. — Eine nähere Vergleichung zwischen Lalita Vistara und Abhinischkrâmana-Sûtra führt auf den Gedanken, dass letzteres nicht sowohl Erweiterung jenes Sanskritbuchs, sondern vielmehr eines älteren, ihm im Erzählungsstoffe völlig gleichen Hînayâna-Werks ist; denn es fehlen *alle* im Lalita Vistara vorhandenen Züge des Mahâyâna, es begegnet uns der geträumte weisse Elephant (s. u.) anstatt des wirklichen, und anstatt der zehn Gebote beim Lobe Mâyâs nur acht Regeln eines Gelübdes. Also grosse Aehnlichkeit mit dem oben sogleich näher behandelten Nidânakathâ, genauer: *ein Zwischenstadium zwischen Nidânakathâ und unserm Lalita Vistara!*

specifischer Charakter gelehrt hat, ein *hînayânistisches* Werk, dieses aus einer Zeit, in welcher die vor dem Concil sich vorbereitende Lehre des grossen Fahrzeugs noch keinen Einfluss auf die Abfassung ausüben konnte. Hiernach bleibt uns noch die Aufgabe, zur Bestätigung dieses Resultats in den Schriften der reinen Hînayâna-Zeit, also vor Allem in den Werken des Pâli-Kanons, solchem Inhalte nachzuspüren, aus dem sich ein zusammenfassendes *legendarisch-biographisches Sûtra*, wie unser Lalita-Vistara, schon frühzeitig zusammensetzen konnte. Den gleichen Entstehungsgang hat Beal angedeutet. Obwohl er das Werk des Wang-Puh gegenüber den jüngeren chinesischen Übersetzungen des Lalita Vistara Grund hat auf die früheste derselben zurückzuführen, genügt ihm doch auch diese früheste noch nicht völlig; die mahâyânistischen Erweiterungen, die bei Wang-Puh fehlen, die grosse Einfachheit der Erzählung des Letzteren, machen ihm wahrscheinlich, dass sein Werk »eine Copie der ersten nach China von Indien aus gelangten Erinnerungen aus dem Leben des Gründers seiner Religion sei«, und er unterscheidet von diesen Erinnerungen das um das Jahr 70 n. Chr. übersetzte Buch Lalita Vistara ausdrücklich als ein »erweitertes«. Dennoch giebt Wang-Puh den gleichen Erzählungsstoff, den dieses Sûtra uns im Sanskrit-Original aufweist, zwar noch ergänzt aus anderen Quellen, auf keine irgend wesentliche Weise aber verringert, nur minder breit ausgesponnen. Ist nun sonst bekannt, dass die ersten buddhistischen Missionäre im Jahre 217 v. Chr. nach China kamen, dass 122 v. Chr. bereits eine goldene Buddha-Statue ins Reich der Mitte gebracht ward, so würde nach Beal der Erzählungsstoff des Lalita Vistara, wie wir ihn kennen, schon im 3. Jahrh. v. Chr. in Indien vorhanden gewesen sein. Hiermit stimmt auffallend eine nicht weiter begründete Anmerkung Kern's überein: die Gâthâs des Lalita Vistara, also eine ursprüngliche rhythmische Gestalt dieses Sûtra, möchten nicht lange nach der Zeit des *Megasthenes* entstanden sein, jenes Gesandten des Seleukus Nikator am Hofe Tschandraguptas, welcher am Anfange des

dritten Jahrh. v. Chr. Indien bereiste und in einem griechischen Werke behandelte[66]).

Welchen Stoff, fragen wir jetzt, der in unserm Lalita Vistara vorliegt, oder noch darüber hinaus biographische Momente lieferte, finden wir bereits in den Pàli-Sûtras, die wir in der Zeit Asôkas und vorher als vorhanden anerkennen durften? In erster Reihe kommen uns hier wieder jene zwei Werke hohen Alters entgegen, die wir ihres wesentlich biographischen Charakters wegen hervorhoben: der von Oldenberg ausgezogene Anfangspassus des Mahâvagga, jenes jüngeren Bestandtheiles des Vinaya-Korbes, und das grosse Todes-Evangelium Mahâparinibbâna-Sutta. Aber auch andere Sûtras der Pâli-Redaction, auch einige etwas jüngere vielleicht, wenn man dem festen Abschlusse des Kanons durch das Concil nicht trauen will, kommen in Betracht, und eine Inschrift Asôkas tritt unterstützend hinzu. Wir geben das Resultat in der Form eines Verzeichnisses, das sich leicht mit dem in der folgenden Abhandlung von uns benutzten Lalita-Vistara-Inhalte wird vergleichen lassen.

Genealogie — auf Okkâka zurückgeführt: im Apadâna, einem Sûtra des 5. Sûtra-Theiles im Kanon von Ceylon, im Sutta-Nipâta, und im Dîgha-Nikâya, dem 1. Sûtra-Theile daselbst; Oldenberg p. 418 f.

Sâkya-Geschlecht — sein hohes Ansehen etc.: im Kullavagga, dem jüngsten Theile des Vinaya, und im Dîgha-Nikâya. Oldenberg p. 418.

Königssohn — des Vaters Suddhôdana und der Mutter Mâyâdêvi: im Dîgha-Nikâya und im Buddhavamsa. Oldenberg p. 423.

Die sieben Kleinodien — u. s. w. eines Grosskönigs: im Mahâ-Sudassana-Sutta und anderwärts (S. B. of the East, XI. p. 251 ff. vgl. mit Rgya, 3. Cap.).

Wunderbare Empfängniss — vom Himmel her: im Mahâ-

66) Beal, Catena, p. 13. 130 ff., wo die Schrift Wang-Puhs übersetzt ist. — Mission in China: Lassen a. a. O. 57. Edkins, Chinese Buddhism, p. 88. Kern, Over de jaartelling etc., p. 41 (2. Anm.). — Megasthenes: Lassen a. a. O. 668.

parinibbâna-Sutta (S. B. of the East, XI. p. 46) und im Magghima-Nikâya, dem zweiten Sûtra-Theile des ceylonesischen Kanons. Old. 423.

Als weisser Elephant: in einer Inschrift Asôkas, gewöhnlich der 13. von Girnar zugetheilt. Kern, jaartelling, 44.

Wunder vor und bei der Geburt — Himmelsglanz, Erdbeben, die Mutter von den Göttern bewacht: Oldenberg, 84. 423.

Zeichen am Kinde — wie die eines Weltherrschers: ebendaselbst.

Prophezeiende Deutung derselben: ebendaselbst.

Geburt im Lumbini-Hain: im Sutta-Nipâta. Old. 423.

Begrüssung durch Asita: im Sutta-Nipâta. Old. 424.

Der Knabe in Meditation — unter dem Dschambubaume: Old. 102.

Mâyâ — die Mutter, stirbt früh: Old. 101. 422.

Weib und Kind — Sohn Râhula: im Mahâvagga. Old. 425.

Die vier Ausfahrten — die ihm das Elend des Daseins zeigen: im Dìgha Nikâya. Old. 424.

Flucht aus dem Hause — in einfacher Gestalt: im Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. of the East, XI. p. 108). Old. 107.

Bettlerleben — Scheeren des Haars, Anlegen des Bettlergewands: Old. 107.

Lehrzeit — bei Brahmanen: im Magghima-Nikâya. Old. 426 f.

Uruvilva — sein Aufenthalt beim Flusse Nairanjana: im Magghima-Nikâya. Old. 427. 108.

Drei Gleichnisse — auf dem Berge Gâyâ gesprochen (s. Rgya, 17. Cap.): im Magghima-Nikâya. Old. 427. 429.

Fasten: im Mahâvagga, im Magghima-Nikâya und öfter. Old. 116. 427 ff.

Abfall der fünf Jünger — wegen seines Ablassens vom Fasten: im Mahâvagga. Old. 109. 125.

Versuchung — durch Mâra und seine Töchter, in einfacher Gestalt: im Sutta-Nipâta und Samyutta-Nikâya, dem dritten Sûtra-Theile des Pâli-Kanons. Old. 426. 431.

Erlangung der Buddhawürde — nach drei Nachtwachen: im Magghima-Nikâya und im Vibhanga, dem ersten Hauptheile des Vinaya. Old. 427 ff.

Der Feigenbaum — als Stätte der Erleuchtung und andrer Vorgänge vor dem Auftreten: im Mahâvagga, im Dîgha-Nikâya und öfter. Old. 116 f. 423.

Trapuscha und Bhallika — Kaufleute, die ersten Bekehrten: im Mahâvagga. Old. 121.

Zweifel — am Erfolg seines Auftretens: im Mahâvagga. Old. 122.

Ermahnungen der Götter — zur Beschwichtigung dieser Zweifel: daselbst. Old. 123.

Gleichniss — von den drei Lotusarten als Erfolg dieses Trostes (Rgya, 25. Cap.): daselbst. Old. 124.

Worte des Entschlusses — wer Ohren hat zu hören etc.: daselbst. Old. 124.

Auftreten zu Benares: daselbst. Old. 126 f.

Wiederfinden der Fünf — und ihre Bekehrung: daselbst. Old. 127—132.

Huldigung durch Bimbasâra — den König von Magadha: im Mahâvagga und Sutta-Nipâta. Old. 135. 425.

Vier Wahrheiten — als erster Predigtinhalt: im Mahâvagga. Old. 130.

Vorläufer — frühere Menschwerdungen Buddhas: im Mahâ-Sudassana-Sutta (S. B. of the East, XI. p. 288), im Dschâtaka, einem Sûtra des fünften Sûtratheiles des Kanons von Ceylon, und im Buddhavamsa, einem Sûtra desselben Theiles. Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I. London 1880, p. LIII ff. und 1—58.

Jünger — die fünf: im Dhammakakkappavattana-Sutta (S. B. of the E. XI, p. 146).

Musterjünger — Sâriputra und Mâudgalyâyana, nach den ersten fünf geworben: im Mahâvagga. Old. 135 ff.

Kâsyapa, Upâli, Ânanda — Säulen- und Lieblingsjünger: im Mahâvagga, Kullavagga, Mahâparinibbâna-Sutta und anderwärts. Oldenberg, 134 ff. 161. S. B. of the East, XI. p. XII ff. p. 126 ff.

Subhadda und Dêvadatta — Zweifler und Verräther: im Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 104 ff. 127) und Kullavagga. Oldenberg 161 ff.

Sechzig weitere Jünger: im Mahâvagga. Old. 133.

Wanderndes Leben: im Mahâparinibbâna-Sutta. S. B. of the East, XI. p. 12 u. ferner.

Lieblingsorte: daselbst p. 40. 55 ff.

Auf Bergen — predigend, sieben Seligkeiten: daselbst p. 1. 5 ff. 55 ff.

Gastmähler und Geschenke — Park des Kaufmanns Anâthapindika: daselbst p. 20. 30 ff. 72 und Old. 145 f. 166.

Die Buhlerin Ambapâli — Gastmahl bei ihr im Mahâvagga und Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 30 ff.).

Bekehrung von Brahmanen — und Streit mit ihnen: im Tevigga-Sutta (S. B. XI, 167 ff.), Sutta-Nipâta (S. B. X, 2. Abth.) und öfter.

Wunder — manchfaltiger Art: im Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 35. 86. 18. 21. 81).

Klagen über die Jünger — wegen Verständnissmangel etc.: daselbst p. 41. 73 f. 54 f. 87 ff.

Jüngerinstructionen: im Mahâvagga. Oldenberg, 133.

Todesprophezeiung: im Mahâparinibbâna-Sutta vielfach.

Abschiedsreden — und Tröstungen über den Fortbestand der Lehre: im Kullavagga, Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 112) und anderwärts. Old. 335. 348.

Tod — unter Wunderzeichen, Erdbeben: im Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 72. 116).

Verbrennung der Leiche — auf wunderbare Weise: daselbst p. 125 ff.

Vertheilung der Reliquien: daselbst p. 131 ff.

Lagen sonach schon frühzeitig die Materialien reichlich vor, aus welchen bereits für den Pâli-Kanon ein *biographisches Sûtra* hätte zusammenschiessen können, so bemerken wir jedoch in denselben zugleich die Lücken, die wir noch in allen späteren Zusammenarbeitungen dieses Stoffs, namentlich aber in den frühesten, nachwirken sehen. Oldenberg sagt hierüber: »Mit der Bekehrungsgeschichte jener beiden Vornehmsten unter den Jüngern und mit der Erzählung von der schnell beschwichtigten Verstimmung des Volkes zu Râjagaha bricht der zusammenhängende Bericht von der Laufbahn Buddhas ab, um erst da wieder anzuknüpfen, wo es galt, die

Erinnerungen an die letzten Wanderungen des greisen Lehrers, an seine Abschiedsreden und an seinen Tod festzuhalten. Für die lange Zeit, die zwischen jenem Anfang und dem Ende liegt, eine Zeit von angeblich mehr als vier Jahrzehnten, ist in unserer Überlieferung, wenigstens in der, die diesen Namen verdient, nichts von einer zusammenhängenden Darstellung erhalten, nur Sammlungen zahlloser wirklicher oder angeblicher Reden, Dialoge und Sentenzen Buddhas, denen die kurze Angabe ihrer äusseren Veranlassung, des Ortes und der Umgebung, vor der diese Aussprüche gethan worden, beigefügt ist.« Köppen sagt, es sei herkömmlich geworden, ja bei den Buddhisten des Nordens beinahe zum Dogma erhoben, das Leben Buddhas in folgende zwölf Abschnitte zu theilen:

1) Entschluss, den Himmel zu verlassen;
2) Empfängniss und Aufenthalt im Leibe der Mutter;
3) Geburt;
4) Probeablegung in den Künsten;
5) Heirath und Belustigung durch die Frauen;
6) Auszug aus dem väterlichen Hause und Eintritt in den geistlichen Stand;
7) Bussübungen;
8) Versuchung durch Mâra, den Herrscher im Reich des Bösen, und Überwältigung desselben;
9) Vollendete Erleuchtung und Erlangung der Buddhawürde;
10) Drehen des Glaubens- oder Gesetzesrades, d. i. Beginn der Lehrthätigkeit;
11) Entschwinden aus der Zeitlichkeit, Eingang durch den Tod in »Nirvâna«;
12) Leichenbestattung und Beisetzung der Reliquien.

Dieses Schema bezeichnet aber schon ein späteres Stadium, welches z. B. jener chinesische Autor Wang-Puh in seinem Werke uns vor Augen stellt, während unser Lalita-Vistara die Hinzufügung des 11. und 12. Abschnittes noch unterlässt, dagegen sich begnügt, den Inhalt des Mahâvagga,

der mit dem Fasten anhebt, aufwärts durch die Geburts-, Kindheits- und Jugendgeschichte zu ergänzen. Lalita Vistara schliesst mit der Bekehrung der fünf Jünger und der Predigt der Vier Wahrheiten (d. i. dem sogenannten »Drehen des Gesetzesrades«) zu Benares. Noch eine andere Zusammenarbeitung indess besitzen wir, welche, wie mancher Ausfall von Stücken, die im Lalita Vistara stehen, und überhaupt die grössere Übereinstimmung mit den Pâli-Sûtras beweisen dürfte, ein *früheres Stadium* dieser Krystallisationen, als Lalita Vistara, verkörpert zeigt: eine Zusammenarbeitung, die auch deshalb höheres Alter beanspruchen darf, weil sie auf Pâli-Quellen ausschliesslich ruht und selbst zu den Pâli-Quellen, wenn auch den ausserkanonischen, gehört. Es ist die Einleitung Nidânakathâ zu den Dschâtaka, d. i. der grossen Sammlung von Erzählungen, Fabeln, Gesprächen aus Buddhas früheren Geburten oder Menschwerdungen, ehe er als Sâkyamuni erschien. Es ist von Interesse, dieses einzige Buddha-biographische Pâli-Werk ebenfalls mit dem vereinzelten biographischen Stoffe der Sûtras zu vergleichen[67].

Zu diesem Stoffe kommen hier neu oder doch in ausgeführterer Gestalt, näher heranrückend an die Dichtungen des Lalita Vistara, folgende Stücke hinzu:

Das Vorleben Buddhas im Himmel, seine eigne Wahl von Zeit, Ort, Kaste, Familie, Aeltern seiner Menschwerdung;

Tugend Mâyâs, der Mutter, nach den fünf Geboten, — im Lalita Vistara: nach den zehn Geboten;

Empfängniss durch den Traum des Eintretens des weissen Elephanten in ihre rechte Seite, — im Lalita Vistara nicht Traum, sondern Wirklichkeit;

Das Kind im Mutterleibe, wie in einem kostbaren Heiligenschrein;

Mâyâ gebiert stehend, unter einem Baume, von Engeln begrüsst;

Gesänge der Engel, Könige, Götter bei und nach der Geburt;

Heilung von Blinden, Tauben u. s. w. zu dieser Zeit;

---

67) Oldenberg, 140. Köppen I, 74; vgl. Lefmann a. a. O. 73 f. — Nidânakathâ: Buddhist Birth Stories, Translat. I, p. 1 ff. — Keine Pâli-Biographie im Kanon: Oldenberg, 80. 82.

Asita, hier Kâla Devala genannt, begrüsst das Kind;

Namengebung mit Veda-Auslegung und Prophezeiung der Brahmanen;

Das Kind unter dem Baume, verlassen, dann wiedergefunden, in Contemplation versunken, während des Ackerbaufestes;

Lustbarkeiten, Verlockungen durch Tänzerinnen u. s. w. im Hause;

Ausritt aus dem Hause, gehindert durch Mâra;

Fasten, durch Dienst der Götter und Engel, sowie durch ein Speise darbringendes Mädchen erleichtert;

Bad im Flusse Nairanjana;

Versuchung durch Mâras Armeen und grotteske Waffen, durch Wunder abgeschlagen, dann durch treffende Worte;

Lobgesänge der himmlischen Heerschaaren und Wunderzeichen nach dem Siege und nach der Erlangung der Buddhawürde.

Hier endigt ein Hauptabschnitt des Werkes. Es ist die Stelle des Lebens Buddhas, über welche hinaus sich nur vereinzelte Erzählungen darboten. Von diesen hat Lalita Vistara noch einen Theil um den Erkenntnissbaum gruppirt, unter dem die Buddhawürde erlangt ward, um die erste Predigt zu Benares als geeigneteren Abschluss zu gewinnen. Der geringe Rest des Stoffs wurde dann fallen gelassen. In dem Schlusstheile des Nidânakathâ begegnen noch folgende Erweiterungen:

Mâras Töchter, durch Verse aus dem Dhammapadam abgewiesen;

Einzug in Râdschagriha unter Gesang eines Engels, durch grosse Volksmengen hindurch;

Bekehrung der Sâkyas, Huldigung der Gattin Buddhas, Besuch seines Söhnchens, weitere Bekehrungen;

Stiftung des Anâthapindika.

Hiermit schliesst dieses Buch. Die von ihm unverwerthet gebliebenen biographischen Elemente der Sûtras beschränken sich fast ganz auf die über diese Grenze abwärts hinausgehenden, also der weiteren Wirksamkeit und dem Lebensende zugehörenden. Von den früheren Partien fehlen Lehrausführungen und dem Verwandtes: die sieben Kleinodien eines Grosskönigs, die drei Gleichnisse, das Lotusgleichniss, der Predigtinhalt; sonst nur die Genealogie und Jüngernamen.

Diese Einleitung zu den Dschâtakas, wie die ganze commentirte Wiedergabe dieser letzteren, der sie angehört, ist nun zwar erst aus dem fünften Jahrhundert n. Chr., aber es kann sich hier nur darum handeln, aus welchen Quellen sie geschöpft hat. Dass ihr die Pâli-Sûtras vorlagen, in Ceylon, wo sie entstand, ist selbstverständlich, und auch durch Quellenangaben, die sie selbst gelegentlich ausspricht, bezeugt. Sie bedient sich ausserdem auch der Abhidharma-Theile des Kanons und noch jüngerer Fundgruben, commentirender Werke, aber niemals gedenkt sie solcher späterer Quellen bei den Erzählungen, die uns hier angehen. Dass ihr für diese Erzählungen Bücher von höherem Alter, als Lalita Vistara eines ist, auch da gedient haben, wo sie den Inhalt der alten Sûtras überschreitet, müssen wir nach früheren Bemerkungen vor Allem aus dem Gebrauche des *Fünfgebots* schliessen bei der gleichen Veranlassung, bei welcher Lalita Vistara dem Zehngebot nachgeht, nämlich bei dem Lobe der Mutter Buddhas in der Zeit ihrer Empfängniss. Auch sonst ist die Dschâtaka-Einleitung den alten Pâli-Quellen näher geblieben, als Lalita Vistara, so in der Geschichte vom Buddha-Knaben unter dem Dschambu-Baume, im Übergehen der weiteren Kindheits- und Jugendentwickelung; in anderen Stücken wieder hält sie deutlich die Mitte zwischen früherer Einfachheit und späterer üppiger Ausdichtung, so vorzüglich in der Geburtsgeschichte, im Capitel des Fastens und in dem Versuchungsdrama. Daneben ist freilich im Lalita Vistara Manches zu vermissen, was im Nidânakathâ sich findet, Wunder und Legenden mancherlei, welche anekdotenhaft den Faden der Erzählung unterbrechen, und es mögen auch im Lalita Vistara sich Spuren davon zeigen, dass ältere Überlieferungen nachwirkten, die für den Dschâtaka-Commentar verklungen scheinen: Jenes erklärt sich aus der späten Abfassung des Buchs und seiner Benutzung des Neuen neben dem Alten, Dieses kann nicht ausbleiben, wo verschiedene Autoren mit manchfachem Stoffe frei schalten. Die angegebenen Gründe halten wir für hinreichend, um dem Nidânakathâ, da es die Sûtras des Kanons doch auch seinerseits weit überschreitet, ein *Le-*

genden-Buch der Hînayâna-Zeit zu Grunde zu legen, welches auch dem Lalita-Vistara für seine Erweiterungen die Basis geliehen hat. Dies eben war jenes Hînayâna-Werk, für das wir bereits das 3. Jahrhundert v. Chr. als Entstehungszeit andeuteten[68].

Verbietet uns der Umstand, dass der Pâli-Kanon keine biographischen Sûtras von solcher Art in sich schliesst, ein dergleichen Werk schon vor Asôkas Zeit vorhanden zu glauben, so mag es doch gegen Ende des dritten Jahrhunderts bereits ein solches gegeben haben, das, wie uns nöthig schien, alsbald nach China gerieth, und vielleicht bald nach den kanonisirten Büchern, also in derselben Zeit, auch nach Ceylon wanderte. Verzeichnisse von Schriftgattungen, in welchen das Hînayâna bereits sehr productiv gewesen sei, nennen uns auch *Avadânas*, d. i. (nach Wassiljew) soviel als Lebensbeschreibungen, und *Itivrittikas*, d. i. Sagen aus der Vergangenheit, neben *Dschâtakas* (früheren Geburten Buddhas), *Vyâkaranas* (Vorhersagungen), *Adbhutadharmas* (Wundergeschichten) und *Upadêsas* (Lehranalysen)[69]. Die Geburtslegende Buddhas war schon in der Hînayâna-Periode ein dogmatisch werthvolles Object geworden: die Frage, ob der Buddha wie andere Menschen unrein empfangen sei, entzweite bereits die Schulen des »kleinen Fahrzeugs«, und unter diesen haben einige diese Frage durch die Fabel vom weissen Elephanten beantwortet. Von einzelnen Kennzeichen dieser Entstehungszeit sei für den Hauptkörper unseres Sûtra nur noch dies angeführt, dass auch von ihm gilt, was Weber zu gleichem Altersbeweis am Dham-

---

68) Abfassungszeit des Nidânakathâ: Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, I. p. LXIII ff. Quellen: daselbst p. 78. 82. 106. — Aelteres im Lalita Vistara findet Kern, Geschiedenis van het Buddhisme in Indië, Haarlem 1881, I. p. 30. 45. 48. Dieses, noch im Erscheinen begriffene und gleichzeitig in deutscher Übertragung durch Jacobi erscheinende Werk hat die Abweichungen zwischen Lalita Vistara und den südlichen Quellen überall genau notirt.

69) Wassiljew, 118 f. Burnouf, Introduction, 37 ff. Der Letztere nimmt die Avadânas für Repräsentanten der Vinaya-Literatur — eine jetzt nicht mehr mögliche Ansicht —, erkennt jedoch die Wortbedeutung *récit légendaire, légende* an (p. 64).

mapadam hervorhob: der Brahmanismus erscheint in streitlosem Synkretismus mit dem Buddhismus verschmolzen, in diesen aufgegangen, während umgekehrt in dem Mahâyâna eine Anbequemung an den zu drohender Wiederaufrichtung gelangten Brahmanismus sichtbar ist. Die Formel »Brâhmanas und Srâmanas« für die Glieder der Buddhagemeinde ist im Lalita so geläufig, wie in den Inschriften, während in der ältesten Zeit die Srâmanas, fromme Asketen, und ihnen tief verwandt, ja aus ihnen hervorgegangen, ebenso die Buddhamönche, den Brahmanen, den Hierarchen und theologischen Schriftgelehrten, als Gegenpartei entgegenstehen. Brahmanen huldigen in unserm Sûtra dem neugeborenen und dem noch ungeborenen Buddhakinde, ja der *Veda* wird befragt, in welcher Gestalt der Buddha in den Leib der Mâyâdêvi eintreten solle u. dgl.[70]).

Wir haben endlich noch einer Unterstützung zu gedenken, welche unser Ergebniss durch Entdeckungen auf dem Gebiete der indischen Kunstarchäologie gewonnen hat. Schon längst besitzen die Museen von Calcutta und Madras einheimische Basrelief-Darstellungen von einzelnen Elementen der Buddhalegende. Abbildungen davon sind Foucaux's Übersetzung des »Rgya t'cher rol pa« angehängt. Eine zusammenhängende Reihe führt uns hier den König Suddhôdana, den Vater Buddhas, umgeben von huldigenden Personen, sodann die Herabkunft des weissen Elephanten vom Himmel, endlich die Empfängniss desselben durch die rechte Hüfte der Mâyâdêvi vor Augen, entsprechend den Erzählungen des Lalita Vistara. Zwei andere, selbständige Bildwerke zeigen uns: die Geburt Buddhas ebenfalls genau nach dem Sanskrit-Sûtra, die Meditation, anscheinend unter dem Erkenntnissbaume, und den in

70) Geburtslegende: Wassiljew, 106. Brâhmanas und Srâmanas in den Inschriften: Burnouf, Lotus, 731 f. 736. 755. 762; im Lalita Vistara: Rgya, 13 f. 52 f. 63. 97 ff. 103 ff. 236 ff. Über die Srâmanas und das Verhältniss Buddhas zu ihnen s. Fausböll in S. B. of the East, X. 2. Abth. p. XII ff. Oldenberg, 67 f. 156. 78 f. — Die Stellung der Brahmanen, ihrer Götter, der Vedas, in den einzelnen Legenden s. unten bei den besonderen Anführungen dieser.

Nirvânâ eingegangenen — dies auf dem einen dieser Werke zusammengruppirt —, das andere die sieben Kleinodien des Weltherrschers, ebenfalls nach dem Lalita Vistara. Die jüngste Zeit hat solcher Sculpturen noch mehr zur Kenntniss gebracht und zu deuten verstanden. Sie befinden sich an den umlaufenden Galerien von Reliquienthürmen (Stûpas) zu Sântschi, Amaravatî und Bharbut. Häufig sind sie mit Inschriften versehen, die über ihre Gegenstände und wohl auch über ihr Alter keinen Zweifel lassen. Rhys Davids sagt, dass diese Basreliefs »die unbestreitbare Gewissheit bringen«, dass die darauf dargestellten Legenden »schon am *Ende des* 3. *Jahrh. v. Chr.* für heilig genug gehalten wurden, um sie als Gegenstände für die Darstellung an den heiligsten Bauwerken der Buddhisten auszuwählen«. Er giebt ein Verzeichniss der Abbildungen, welche sich auf Dschâtakas beziehen, und einige Notizen über andere. Am vollständigsten hat sich Fergusson in »Tree and Serpent Worship« mit diesen Denkmälern beschäftigt und daraus die Überzeugung geschöpft, dass »während der ganzen Periode von Alexander dem Grossen bis zu Justinian ein weit grösserer Verkehr zwischen dem Osten und dem Westen stattgefunden hat, als gemeinhin vorausgesetzt wird, und dass diese Beziehungen ganz besonders lebhaft und einflussreich gewesen sind in der Mitte dieser Zeit, zwischen Augustus und Constantin«. Diese Schlussfolgerung ist auch für unsere später zu formulirenden Hypothesen von Werth. Beal, dessen öfter citirten Schriften wir Alles entnehmen mussten, was für uns in dem Werke Fergussons wichtig ist, setzt die auf Lalita Vistara bezüglichen Sculpturen in die Zeit zwischen Asôka und dem ersten christlichen Jahrhundert. Wir geben nach den genannten Autoren das folgende Verzeichniss der für uns einschlagenden, in diesen Bildwerken vorkommenden Gegenstände[71]):

Der himmlische Palast, Buddhas Wohnung vor der Herabkunft;
Mâyâdêvis Traum, die Herabkunft und Einkehr des weissen Elephanten;

71) Rhys Davids: Buddhist Birth Stories, I. p. LIX f. CII f. Beal, Catena, p. 6. 131—135. The romantic Legend, p. VII f. XI.

Prophezeiung der Geburt eines Weltherrschers;
Übung in den Waffen;
Die viermalige Ausfahrt, die ihn vom Elende des Daseins überzeugt;
Verlassen des Hauses zu Rosse;
Mâras Armeen in die Flucht geschlagen;
Der Feigenbaum;
Trapuscha und Bhallika;
Ermahnung und Huldigung durch den Gott Brâhma;
Der Thiergarten bei Benares, wo Buddha die fünf Jünger fand;
Bekehrungen;
Herabsteigen vom Himmel, wohin er sich begeben hatte, um den Göttern zu predigen.
Die Stiftung des Anâthapindika.

Da es nach den angeführten Mittheilungen auch Bildwerke jüngeren Datums giebt, dürfen wir uns nicht wundern, dass auch Legenden sich abgebildet finden, die noch nicht im Lalita Vistara, wohl aber im Abhinischkramana-Sûtra gelesen werden. Der englische Übersetzer dieses Buches hat auch hier die parallelen Sculpturen allenthalben notirt[72]. Wir haben es der weiteren Prüfung dieser Alterthümer zu überlassen, ob nicht für manche der bisher als jünger angesehenen Legenden ein höheres Alter daraus gewonnen werden kann.

Über die von uns in dieser literarhistorischen Übersicht behandelten Bestandtheile der buddhistischen kanonischen Sammlungen hinaus gedenken wir uns anderer nur wenig zu bedienen. Nur für die Verwendung *eines* jüngeren Sûtras scheint noch ein Vorwort unerlässlich. Es ist das bereits mehrfach genannte Saddharmapundarîka-Sûtra, der »weisse Lotus des guten Gesetzes«, besonders wegen des Reichthums seiner *Gleichnisserzählungen* für unsere beabsichtigten Vergleichungen unentbehrlich. Wir kennen es durch Burnouf's Übersetzung, die den Hauptinhalt des zweiten Theiles zu seiner berühmten »Introduction à l'histoire du Buddhisme indien« bildet. Es gehört gleichfalls zu jenen besonders ausgezeichneten »neun

72) Beal, The romantic Legend, p. 124. 195. 199. 296. 298 f. 301 f. 392.

Dharmas« des nördlichen Kanons. Wassiljew, der lange Zeit als Missionar in Peking lebte, erzählt uns, dass dieses Buch in den buddhistischen Tempeln Chinas stets auf dem Altar vor den Heiligenbildern aufgelegt zu finden sei und unter allen Sûtras gegenwärtig dort des höchsten Ansehens geniesse. Auch über die chinesischen Übersetzungen dieses Werks hat Stanisl. Julien Mittheilungen gemacht. Danach ist die jüngste derselben 601—605 entstanden; deren Vorrede führt die zwei älteren an: die eine aus den Jahren 397—402, die andere von 280 n. Chr. (Edkins kennt eine Übersetzung vom Ende des *zweiten* Jahrhunderts.) Auch hier sind specielle Angaben und Namen hinzugefügt, die den Eindruck sorgfältigster Überlieferung machen, während die Notiz jener Vorrede, das Buch sei vor tausend Jahren, also um 400 v. Chr. im Lande Tahia (Baktrien) verfasst, durch ihre vage Allgemeinheit stark dagegen absticht[73].

Wir veranschaulichen unsere Ergebnisse durch folgende

Zeittafel.

		ungefähr
Vinaya, in seinen älteren Theilen	:	477—377 v. Chr.
Anfänge der Sûtra-Literatur	:	450—350.
Dhammapadam	:	330.
Sutta-Nipâta	:	320.
Mahâparinibbâna-Sutta	:	310.
Abschluss des Mahâvagga u. Kullavagga	:	310—300.
Tevigga-Sutta u. viele andere (Südliche Abhidharmas)	:	300—250.
Asôkas Concil	:	242.
Der Kanon nach Ceylon gebracht	:	241.

73) Saddharmapundarîka: Burnouf, Lotus, Vorwort p. II; Wassiljew, 163. Letzterer giebt ein Verzeichniss der wichtigsten Sûtras des »grossen Fahrzeugs« mit allgemeiner Charakteristik des Inhalts p. 157 ff. — Juliens Mittheilung: Burnouf, Introduction, p. 8 f. Anm. 5. — Edkins, Chinese Buddhism, p. 89.

Sûtra der 42 Artikel	:	240. (?)
Hînayâna-Stamm des Lalita Vistara	:	230.
Weitere Hînayâna-Literatur	:	um 200 u. ferner.
Anfänge der Mahâyâna-Tendenz	:	200—1.
(Nördliche Abhidharmas)		
Fixirung des Pâli-Kanons in Ceylon	:	80.
Lalita Vistara	:	20 n. Chr.
Kanischkas Concil	:	20 n. Chr.
Erweiterte Quellschrift des Wang-Puh (?)	:	50.
Erste chinesische Lalita-Vistara-Version	:	70.
Abhinischkrâmana-Sûtra	:	100—200. (?)
Lotus des guten Gesetzes	:	vor 200.

Wie wir nur beiläufig und anhangsweise im Folgenden auf andere Religionsgebiete ausser dem christlichen und buddhistischen einzugehen gedenken, so wollen wir auch nur in aller Kürze hier Einiges beibringen über die etwa für andere Religionen persönlich-geistiger Gründung als *Evangelienschriften* zu bezeichnenden Quellen in biographischer Beziehung. Das hiervon *Moses* Betreffende ist allgemein bekannt: eine Erörterung der Probleme des Pentateuch, die gegenwärtig mehr wie je Probleme sind, wird hier Niemand erwarten. Unter den heiligen Büchern der *Zoroaster*-Religion von kanonischem Ansehen ist keines, das sich eine biographische Aufgabe gestellt hätte oder auch nur gelegentlich in ausführlich erzählender Weise auf Zarathustras Leben zu sprechen käme, es sei denn, dass man den 19. Fargard des Vendidad, worin die Versuchungsgeschichte Zarathustras enthalten ist, als Beispiel dafür gelten lassen wolle. Neupersische ausführliche Biographien giebt es freilich, welche die im Zend-Avesta und Bundehesch gegebenen Notizen als Rahmen benutzen, um dazwischen die buntesten Mythen und Mährchen einzufüllen; die bekannteste ist das Zerduscht-Nameh, dessen Ursprung jedoch erst in das Jahr 1277 n. Chr. gesetzt wird, so dass buddhistische, christliche und muhammedanische Einflüsse in einer Stetigkeit und Dauer

auf die Entstehung seines Inhalts wirken konnten, die fast jede Verwerthung für uns abschneidet. Sein Verfasser wird Zartuscht Behram genannt; es ist in der englischen Übersetzung Eastwicks abgedruckt bei Wilson, The Parsi religion, Bombay 1843[74]. Über das Leben des *Confucius* handelt ebenfalls keines der kanonischen Bücher, auf welche seine Verehrer und Bekenner ihren Glauben gründen. Sein eignes Werk Tschhün-tsieu, d. i. Frühling und Herbst, welches mit den alten Kings in gleichen Rang gestellt wurde, setzt zwar die politische Geschichte Chinas vom Ende des Schu-king ab bis in das 67. Jahr seines Lebens fort, aber ohne die Geschichte dieses Lebens zu berühren. Unter den Sse-schu, d. i. den »vier Büchern« der speciellen Confucius-Bibel, sind die ersten zwei, Ta-Hio (die grosse Lehre) und Tschung-yung (das Beharren in der Mitte) dogmatisch-moralischen Inhalts; das Lün-iü (philosophische Gespräche), das dritte, giebt allerdings ausser 497 kurzen Sprüchen des Confucius und seiner Schüler, wodurch es sich als das *Spruch-Evangelium* des Confucianismus darstellt, auch die ältesten und zuverlässigsten äusseren Nachrichten über ihn und seine Schüler; namentlich das 10. Capitel — sagt Plath — schildert den Mann »wie er leibte und lebte, ass, trank, sich kleidete; man sieht da ganz den chinesischen Pedanten«. Legge setzt die Entstehung dieser Sammlung um 400 v. Chr. an, also noch in das erste Jahrhundert nach des Kong-fu-tseu Tode. Da jedoch das Buch erst nach dem Bücherbrande des Jahres 212 v. Chr., durch Einmauerung vor dem Untergange bewahrt, aufgefunden sein soll, und viele Aussprüche desselben in den andern Schus direct als Worte des Meisters berichtet werden, ohne Anführung des Lün-iü, so urtheilt Plath, dass die Existenz eines Lün-iü vor der Dynastie Thsin (221—206) unerweislich sei. Das vierte Schu, Meng-tseu (Denkwürdigkeiten Meng-tseus, des Schülers des Tseu-sse, des Enkels des Confucius), ist durchaus lehrhafter, nicht biogra-

74) Windischmann, Zoroastrische Studien, hsgg. von Spiegel, Berlin 1863, p. 45—53. 152—163. — Spiegel, Über das Leben Zarathustras, Sitzungsber. der Münch. Ak. 1867, I.

phischer Natur. Dasselbe gilt vom Li-ki (Buch der Gebräuche), welches gleichfalls an die alten Kings angeschoben wurde, einer Sammlung von Aussprüchen in künstlich zusammengeordneten Gesprächen zwischen Kong-fu-tseu, seinen Schülern und andern Zeitgenossen, Aehnliches vom Kia-iü (Hausgespräche), welches aus den genannten Werken Vieles wiederholt, höchstens im Wunder- und Anekdotengenre originell, »eine wenig geordnete Sammlung von Anekdoten und angeblichen Gesprächen des Confucius und seiner Schüler und Zeitgenossen«. Haben wir mit dem letztgenannten Buche uns bereits in die ausserkanonische Literatur begeben, so mögen nun aus dieser noch kurz die Werke angeführt werden, auf denen unsre Kenntniss des Lebens des Kong-fu-tseu beruht. Es sind dies 1) Schriften von Philosophen (Tseu) aus dem 4. Jahrh. v. Chr., namentlich von Anhängern des Lao-tseu, des bekannten älteren Zeitgenossen und Rivalen des Kong; 2) Schriften der Commentatoren der Werke des Confucius vom 5. bis ins 1. Jahrh. v. Chr., welche einzelne historische Nachrichten über seine Geburt, Ämter, seinen Tod u. s. w. geben, und unter denen die »Reichsgespräche« (Kue-iü) seines jüngeren Zeitgenossen Tso-kieu-ming bereits in Wundergeschichten excelliren; 3) Kung-tschung-tseus, eines Nachkommen des Confucius aus dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr. (um 220—200), Geschichtswerk über seine Ahnen, das aus älteren Werken zuerst ein Ganzes zusammengestellt hat, welches man eine Biographie nennen kann; 4) die grossen Geschichtswerke Sse-ki (um 120 v. Chr.) und I-sse (1670 erschienen), von welchen das erstere vornehmlich den Lün-iü nach seinen historischen Stellen ausnutzt, während das andere aus 70 verschiedenen Werken über Confucius Glaubwürdiges und Unglaubwürdiges zusammenträgt, auch Wundergeschichten und Anekdoten ohne Unterschied, die älteren Werke aber, so die des Confucius, die Kia-iü und Anderes der Art, in extenso sich einverleibt [75]). Um endlich auch *Muhammad* nicht

75) Plath, Über die Quellen zum Leben des Confucius, Sitzungsbb. d. M. A. 1863, I, p. 422—457; Über die Quellen der alten chines. Geschichte,

völlig zu übergehen, so ist bekanntlich der Koran, das einzige kanonische Buch des Islam, nur soweit biographischen Inhalts, als der Prophet darin seine Eingebungen und Gesichte erzählt und auf Lebensereignisse anspielt; die Quelle der Lebensgeschichte des Muhammad ist dagegen die *Tradition.* Zu den frühesten Autoritäten dieser gehört Orwa, ein naher Verwandter der Ayischa, der begünstigtsten Frau des Propheten nach dem Tode der Chadydscha: er redigirte die Aussprüche jener, seiner lebendigen Quelle, in kurzen Sätzen, die er seinen Schülern überlieferte. »Wie Orwa that — sagt Sprenger — so thaten hundert Andere, und so entstand in der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. (der Hedschra) die *Traditionswissenschaft*, welche Tausende von frommen und talentvollen Leuten beschäftigte«, und »durch die frühe Feststellung des Systems der Überlieferung ist es den Moslimen gelungen, eine recht bedeutende Anzahl zuverlässiger Nachrichten zu bewahren, obwohl sie durch mehr als hundert Jahre ohne eigentliches Schriftthum waren«; indessen sind »während der Periode der ersten Redaction der Traditionen (50—140 Hdschr.) einige Traditionisten sehr willkürlich zu Werke gegangen und es ist fürchterlich viel gelogen worden, — — sehr oft ist es geschehen, dass das Mythische dem Bedürfnisse der Zeit viel besser entsprach als das Historische, und das erstere ist daher von den Biographen einstimmig für wahr erklärt worden«. Die späteren systematischen Biographen, vor Allem Ibn Abdal-Barr, wissen Jahr und Tag jeder Begebenheit ganz genau zu bestimmen. Es gab auch eine *poetische* Bearbeitung der *Jugendgeschichte* des Propheten, aus der die Tradition Verse citirt[76].

---

das. 1870, I, p. 55 f. 208; Das Leben des Confucius, Abhandll. d. M. A. XII, 2. Abth. p. 6—10, 3. Abth. p. 72 ff.

76) A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, 1. Band, Berlin 1861, p. 8—12. 166. 187.

Buddhistisch-christliche
Evangelienharmonie.

1. Genealogien.

Mt. 1, 1 ff. Lk. 3, 23 ff.

Vater sowohl als Mutter des Knaben, der zum Buddha ward, gehörte dem Geschlechte der *Sâkya* an, dem regirenden Königsgeschlechte im Lande Kapilavastu, mit gleichnamiger Residenz, im nördlichen Theile der jetzigen Provinz Oudh. Als Buddha im Tuschita-Himmel mit Göttern, Göttersöhnen und Bôdhisattvas Zeit, Ort, Stand und Familie seiner beschlossenen Menschwerdung berieth, wählte er ihres besonderen Ansehens wegen die Kriegerkaste, und die Kennzeichen der zu wählenden Familie schilderte er so, dass die himmlischen Schaaren nur das Geschlecht der Sâkya geeignet finden konnten: in demselben den König *Suddhôdana* und seine Gattin *Mâyâdêvi*, die Tochter des Sâkyafürsten Suprabuddha, welche zu Kapilavastu herrschten. Die *Genealogie der Sâkyas* wurde zu einem gepflegten Gegenstande der Überlieferung und zu einem Mittel der Verherrlichung des Meisters bei allen buddhistischen Völkern. Das Geschlecht, die »Sonnenrace« genannt, führt sich zunächst auf *Ikschvâku* zurück, den Stammvater der Könige von Ayodhyâ (= Oudh, Audh). Dieser aber wurde durch lange Zeiträume und viele Generationen hindurch auf den Urahn König *Mahâsammata* zurückgeführt, mit dem am Beginne der gegenwärtigen Weltzeit sich der Stammbaum eröffnet, welcher weiter nach rückwärts das menschliche Bereich verlässt und in das

der *Götter* übertritt. Wir folgen demselben abwärts nach einer von Weber übersetzten Pâli-Legende:

»König Mahâsammata hatte einen Sohn, Namens Roja: dessen Sohn war Vararoja: dessen Sohn Kalyâna: dessen Sohn Varakalyâna: dessen Sohn Mandhâtar: dessen Sohn Varamandhâtar: dessen Sohn Uposatha: dessen Sohn Cara: dessen Sohn Upacara: dessen Sohn Maghâdeva. Des Maghâdeva Nachkommenschaft waren 84 000 Fürsten. Darunter waren im Verlauf drei Okkâka-Stämme. Der dritte Okkâka [= Ikschvâku] hatte fünf Frauen.« Mit zweien dieser hatte er zusammen zehn Söhne; da es diesen an ebenbürtigen Fürstentöchtern fehlte, wohnten sie ihren Schwestern bei. Darob lobt sie der Vater: »Fähig (sakyâ) fürwahr sind meine Prinzen«. So entstand das Sâkyageschlecht und sein Name. Der Stammbaum wird von da vollständig herabgeführt bis auf Suddhôdana, den Vater Sâkyamunis[77]). —

Die *königliche Abstammung* der Religionsstifter findet sich, ausser bei Buddha und Jesus, bei welchen sie um so auffälliger ist, als sie neben ihrer göttlichen Erzeugung unbefangen fortgeführt wird, auch noch anderwärts. Wie sie dem *Confucius* aufgeprägt ward, haben wir in einem früheren Zusammenhange zu erwähnen gehabt. *Moses* ist wenigstens als Findelkind in königlicher Familie aufgenährt und erzogen worden. Wahrscheinlich ahmte hiermit die Dichtung eine babylonische Erzählung von dem entsprechenden Kindheitsgeschick des Königs *Sargon I.* nach, der um 1600 v. Chr. zu Akkad regirte, und dessen Ruf nachweislich bis nach Aegyp-

77) Weber, Ind. Streifen I, 233 ff. Seine Pâli-Quellen sind ein Commentar des Buddhagoscha und andere, welche Turnour in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Mahâvansa (Ceylon 1837) und Hardys »Manual of Buddhism« (Lond. 1835) anführen. Unter den parallelen tibetanischen Quellen befindet sich ein besonderes »Sûtra der Herabkunft« (Lefmann a. a. O. p. 125). Foucaux, Rgya t'cher rol pa, Append. I, giebt die Genealogie nach dem Abhinischkrâmana-Sûtra. — Wahl im Tuschita-Himmel: Lalita Vistara, 3. Cap. (Lefmann, 16 ff.) Ebenda (11 ff.) auch ein Beweis von *Vergötterung der Könige* in der buddhistischen Mythologie, der ausserhalb der Sâkya-Legende steht. — Im Übrigen: Köppen I, 75 f. St. Hilaire, 4 f. Lefmann, 125. Rgya t'cher rol pa, 97. 111. — Oldenberg bestreitet die Geschichtlichkeit der königlichen Abstammung Buddhas, obwohl die Pâli-Suttas ihr nicht völlig fernstehen: p. 101. 419. 422 f.

ten drang[78]. Den vollständigen Stammbaum des *Zoroaster* führt das Buch Bundehesch auf, das, obwohl in seiner Abfassung spät, neuerdings sogar auf muhammedanischen Ursprung zurückgeführt, doch nach Windischmanns Nachweis überall den alten Überlieferungen folgt, deren Spuren sich gleicherweise in den Zendschriften finden, oder direct an diese sich anlehnt. Zoroasters Abkunft wird dort gleichfalls auf königliches Geschlecht hinaufgeleitet, zunächst auf *Manuschitra*, dann auf *Feridun*, von diesem auf das Geschwisterpaar *Gim (Yima)* und *Gimak*. Yima aber ist der alte vedische Gott *Yama*, der hier zum Herrscher im goldenen Zeitalter, zum Herrn des Paradieses wird, darin Menschen und Thiere unsterblich waren, Kälte, Hitze, Alter, Tod, Neid u. s. w. noch nicht existirten[79]. Auch *Muhammad* wurde von der späteren moslemischen Tradition und Geschichtschreibung öfter zu einem Fürstensohne gemacht und Genealogien zu diesem Zwecke künstlich zusammengestellt[80].

2. Englischer Gruss und Verkündigung.

Mt. 1, 20 f. Lk. 1, 26 ff.

Wunderbare Vorzeichen am Hofe des Königs Suddhôdana gehen der Herabkunft des Göttlichen vorauf. Das Haus wird rein von Unkraut, Ungeziefer und Schmutz; alle Vögel, besonders aber Weissagevögel, lassen sich zwitschernd auf dem Hause nieder; alle Blumen, auch deren Zeit nicht ist, erblühen auf einmal; die Teiche überdecken sich mit zahllosen Lotus; die Speisevorräthe, obwohl genossen, bleiben unerschöpft; die Musikinstrumente geben unberührt Klang; alle Gefässe und Kostbarkeiten strahlen in herrlichem Glanze; »mit klarer und lauterer, Mond und Sonne verdunkelnder Helle,

78) Smith-Delitzsch, Chald. Genesis, p. 247 ff.

79) Windischmann, Zoroastrische Studien, hsgg. von Spiegel, Berlin 1863, p. 19 ff. 49. 152—160.

80) Sprenger I, 140.

die in Körper und Geist Erregtheit erzeuget, ward das Haus von allen Seiten rings erhellet«[81]).

Die göttlichen Jungfrauen im Reiche des Liebesgottes schmücken sich aufs Schönste und eilen, von Neugier ergriffen, nach Kapilavastu — »was wird doch jene für eine Jungfrau sein, welche dieses vor Allen liebliche und lautere Wesen tragen soll?« —, umschweben die Mâyâdêvi und rühmen unter einander in Gesangstrophen ihre Schönheit, ihren Liebreiz[82]:

»Trefflich ja ist sie, gleich der Liebeslust selbst,
Diese, die Mutter des edlen, besten Mannes,
Gleich wie ein fein Gefäss zu kostbar'm Kleinod,
Also Gefäss sie, die Herrin, Königin, Göttin«.

Der Beschluss des Buddha, in Gestalt eines jungen weissen Elephanten in ihren Leib einzugehen, kommt zur Ausführung, während sie schlafend von der Erscheinung eines solchen Elephanten träumt. Die Brahmanen legen ihr den Traum also aus[83]:

»Du wirst erfüllt werden mit höchster *Freude*. Ein *Sohn wird dir geboren werden*, dessen Glieder bedeutsame Zeichen schmücken, ein *edler Spross königlichen Geschlechts*, ein *hochgesinnter König der Könige*. Wenn er verlässt die Lust, sein Königreich und seine Residenz, um einzutreten, aus Liebe für alle Welten, frei von Begierden, in den Stand der Frommen, so wird er werth werden der Opfer der drei Welten, und wird *der*	Vgl. Lk. 1, 29—33. 35: »Fürchte dich nicht, Maria, du hast *Gnade* bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe und *einen Sohn gebären*, dess Namen sollst du Jesus heissen. Der wird *gross* und ein *Sohn des Höchsten* genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den *Stuhl seines Vaters David* geben, und er wird ein *König* sein über das Haus Jakobs ewiglich und seines Königreichs wird kein Ende sein. —

81) Lefmann, 34 f. (Übersetzung des Lalita Vistara.)

82) Lefmann, 41 f.

83) Rgya t'cher rol pa, 61. 63. Die hier vom Übersetzer in der Ursprache stehengelassenen Termini *Tschakravartin* und *Amrita* haben wir dem Sinne gemäss ersetzt durch »König der Könige« und »Unsterblichkeit«.

Buddha sein, der allen Welten Freude geben wird durch die herrliche Kost der Unsterblichkeit«.

— Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das *Heilige*, das von dir geboren wird, wird *Gottes Sohn* genannt werden«.

Parallelen zu jenen Vorzeichen der Geburt finden sich auch in Bezug auf *Confucius*, jedoch erst nach dem Eindringen des Buddhismus in China. Ein Ungeheuer erscheint, mit einem Jaspis im Munde, der die Inschrift trägt: »Der Sohn der Wasser-Essenz [man denke an die früher von uns erwähnte Vergötterung der Elemente] soll fortsetzen das verfallende Tscheu [die zur Zeit des Confucius herrschende Dynastie] und ein einfacher König [d. i. ein König ohne Reich] sein«. Auch ist von einer Ankündigung der Geburt durch den »schwarzen Kaiser« die Rede, ein wunderbares, seltenes Thier lässt sich sehen, das auch sonst als Vorzeichen galt u. dgl.[84]. Die Parallelen in Bezug auf die Empfängniss *Zoroasters* durch Dogdo, wobei sich die Worte der Verkündigung gleichfalls in eine Traumdeutung einfügen, sind dem mittelalterlichen Zerduscht-Nameh angehörig und deutliche Nachbildung des Christlichen, wo sie diesem ähneln[85]. — Wegen des Einflusses auf die christliche Fassung ist auch zu vergleichen die Verkündigung des »Engels des Herrn« an die Mutter *Simsons*, des Verlobten Gottes und Erlösers Israels (Richt. 13, 3), und die ähnliche Verheissung an Hanna, die Mutter *Samuels* (1. Sam. 1). Letzterer dürfte vor Allem die Verkündigung der Geburt *Johannes des Täufers* bei Lukas nachgebildet sein, während der Evangelist bei *Jesu* mehr an das Vorbild des Simson gedacht zu haben scheint.

84) Plath, Abhh. d. M. Ak. XII, 2. Abth. p. 21 f. 3. Abth. p. 82.

85) Probe bei Scherr, Geschichte der Religion, Leipzig 1860, I, 164 f. — Spiegel, Leben des Zarathustra, Münch. Sitzungsberr. 1867, I.

3. Empfangen vom heiligen Geiste.

Mt. 1, 18 ff. Lk. 1, 35 ff. Jh. 1, 13.

Die Berathung zwischen Buddha und den Schaaren der Himmlischen führte auch zur Aufzählung der Kennzeichen der zu erkürenden Mutter. Sie muss sein von reinem Wandel, hoher Geburt, schön, guten Leumunds, im Besitze aller Tugenden, ohne die Schwächen des Weibes, ihrem Gatten treu, und: sie habe noch nicht geboren. Die himmlischen Hörer finden alle diese Zeichen an Mâyâdêvi verwirklicht, die »einer Götterjungfrau gleich reizend anzuschauen«, zählen ihre Tugenden und Reize auf in der Sprache des Hohenlieds: »gleichmässig, wie ein Elephantenrüssel angethan sind ihre Schenkel, wie der Antilopen und Gazellen Beine flink und behend, alabasterähnlich ihre Hände und Füsse«; sie nennen sie auch kurz *Mâyâ* und vergleichen sie, den Namen deutend, mit den verlockenden Bildern der »Mâyâ«, d. i. der trügenden, zum Schaffen lockenden Phantasie in der brahmanischen Lehre: «Mâyâs Gebilde gleich, ein Bild, Mâyâ auch geheissen«. Dêvi heisst »Göttin«.

Wurde in der Berathung der Vorschlag eines anderen Königsgeschlechts unmittelbar vorher u. A. deshalb von Buddha verworfen, weil der König seines hohen Alters wegen nicht mehr zeugungsfähig sei, so scheint das Bestreben vorzuliegen, den Widerspruch zwischen dem königlichen Stammbaum und der himmlischen Geburt durch die Mitwirkung des Vaters auszugleichen. Dagegen spricht nun aber alles Weitere gänzlich.

Mâyâdêvi, ohne zu wissen, warum — denn eine Verkündigung *vor* jenem die Empfängniss selbst begleitenden Traume fehlt der buddhistischen Legende —, geht ihrem Loose von selbst entgegen, indem sie den König anfleht, ihr zu gestatten, dass sie »der Welt zu Liebe« Gelübde strenger Enthaltung erfülle,

»Noch auch du, o Herrscher, mir der Liebe Verlangen stelle,
Der Gelübde frommer Pflicht ergebenen, der streng verwahrten«,

— und sich zu besserem Gelingen dessen in den Sommerpalast zurückziehen dürfe, in reine, schöne, selige Einsamkeit. Der König gewährt Alles, lässt den gewählten Aufenthaltsort aufs Herrlichste schmücken, das Schloss zu ihrem Schutze von 20000 bewaffneten Helden umstellen. »Göttermädchen gleich« wird sie nun, selbst »eine Göttin, als der Himmlischen Braut« auf die Höhe des Palastes emporsteigen, hier, von allen Reizen umgeben, auf blumigem Lager ihr Diadem lösen, die »hehre Jungfrau« (dêvakanyâ). Die Schaaren der Götter, Göttersöhne und Heiligen, von vier Wächtern zusammengerufen, umgeben die Gebenedeite, den Buddha zur Herabkunft auffordernd:

»Senke, senk' dich nieder, lautres Wesen,
Dies ist, o Lehrer und Meister, deine Zeit jetzt!«

Unter Sang und Klang, von himmlischen Schaaren, vorzüglich von zahllosen Apsarasen, Götternymphen, begleitet, bricht Buddha auf. Unendlicher Lichtglanz geht von ihm aus, der Myriaden von Welten erleuchtet und selbst die Finsterniss der Hölle durchdringt; alle Welten werden von Erdbeben erschüttert, Sonne und Mond verlöschen, aller Schmerz, alles Böse schwindet plötzlich dahin — »alle Wesen waren in diesem Augenblick zu Liebe und Freundschaft gestimmt, mit einander wie Vater und Mutter einig« —, den in der Hölle Gefesselten wird Amnestie zutheil. Myriaden von Göttern ziehen den palastähnlich aufgebauten, prachtstrotzenden Wagen, auf dem der Herrlich-Vollendete, Siegreiche, heranfährt. Er tritt — in der beschlossenen Gestalt — durch die rechte Seite in den Leib Mâyâs ein, doch ohne ihn zu verletzen, ohne zu beflecken und unbefleckt. Eine frühere Gestalt der Legende, die im Nidânakathâ, der Einleitung zu den Dschâtaka, benutzt wäre, oder aber eine spätere rationalistische Auslegung, die sich der etwa dem 5. Jahrh. n. Chr. angehörende ceylonesische Autor dieser Einleitung erlaubt hätte, giebt der Herabkunft Buddhas nicht selbst, sondern nur dem *Traume* Mâyâs während derselben, diese bestimmte Erscheinungsform [86].

86) Lefmann, 3. und 5. Lection. Rgya, 97. Der aus Köppen I,

Das Interesse der Reinheit, Unbefleckheit, hatte, wie wir oben gelegentlich sahen, schon in dem Hînayâna zur dogmatischen Betonung des Geburtsmythus geführt. Das Ideal der Heiligkeit und göttlichen Herrlichkeit galt als untrennlich verbunden mit unbedingter Naturlosigkeit, mit Abwesenheit alles Geschlechtslebens. So wird im »Lotus des guten Gesetzes« eine vollendete Welt beschrieben, im Westen gelegen, gleich den Gärten der Hesperiden, aber ohne Frauen, ohne Vereinigung der Geschlechter: Göttersöhne entstünden zwar immerfort neu, aber nur durch übernatürliche Verwandelungen. Dass der Mythus, aus einem Ideal des Gedankens entsprungen, auch zu symbolischen Namen griff, ist natürlich. Lefmann hat besonders darauf hingewiesen, wie nahe das Wort *Mâyâ* nach mehrfachen Seiten hin hierbei am Wege lag. Nicht nur auf jene gestaltenschaffende, gaukelnde Phantasie in der Brahmalehre spiele es an; die Sankhyaphilosophie brauche denselben Namen für ein Naturprincip, in das sich der Geist (puruscha) gleichsam befruchtend einsenkt: für den Buddhismus gilt diese Philosophie nach einer verbreiteten Ansicht als die Gestalt brahmanischer Lehre, aus der er selbst zuerst hervorwuchs, und deren Begründer *Kapila* so vielleicht die Anknüpfung bot, dass der Mythus die Stadt *Kapilavastu* oder »Stadt des Kapila« zur Geburtsstätte des Buddha erkor. Wurde nun der Mythus zum tendentiös festgehaltenen Dogma im Streite der Schulen, so erklären sich auch entschiedene Gegenbehauptungen, wie z. B. im tibetanischen Dhulva, welcher darauf Gewicht legt, zu constatiren, dass die Aeltern Sâkyamunis vor seiner Geburt ehelichen Umgang gepflogen. Lalita Vistara schliesst dies nicht aus, aber lässt es unausgesprochen, und lenkt die Meinung entschieden mehr auf die andre Seite, während er in dem oben angedeuteten Widerspruche doch zugleich der Gegenpartei einen Anhalt bietet [87]. —

76 in viele andre Bücher übergegangene »fünffarbige Lichtstrahl« als Medium der Befruchtung findet sich nicht im Lalita Vistara, und ist mir seine Quelle überhaupt nicht entgegengetreten. — Nidânakathâ: »Buddhist Birth Stories«, transl. by Rhys Davids, I, p. 63.

87) Unbefleckheit: Wassiljew, 106. 260. — Burnouf, Lotus, 267 f.

Wir erinnern uns verwandter Geburtsmythen, die wir mit der *Vergötterung der Könige* in Verbindung fanden. An die dort abgebrochene morphologische Reihe derartiger Erscheinungen haben wir jetzt wieder anzuknüpfen Veranlassung, und wir dürfen bei der hervorragenden Bedeutung des Gegenstands für die Beurtheilung der christlichen Überlieferung uns einem etwas ausführlicheren Eingehen auf das hier so reichlich zufliessende Material von Analogien nicht entziehen.

Die letzten Ausläufer der hier aufzustellenden Reihe finden wir in Religionen mit überwucherndem Fetischismus. Die in der abergläubischen Verehrung von *Zauberern*, *Medicinmännern* u. dgl. bereits wirksame Idee der Durchdringung des Menschen mit göttlichen Kräften, die Idee einer *Gottmenschheit*, konnte in natürlichem Gange des phantasirenden Denkens sehr leicht auf das mythische Schema einer *Vermählung mit Gott* leiten. So vermählen die Whida-Neger an der Küste von Guinea an ihrem höchsten Festtage ein Mädchen mit der Schlange, dem Hauptsymbole ihrer Gottesahnungen, symbolisch, selbst ohne es an realer Verehelichung zu hindern, unterrichten es in Gesängen und Tänzen, jedesfalls cultischer Natur, und erweisen ihm die vorzüglichsten Ehren. Auf der gleichen oder wenig höheren Religionsstufe der Namaquas entsteht aus den gleichen Gedanken zwar nicht ein Vermählungssymbol oder ein Geburtsmythus, aber die *gottmenschliche Wundergestalt* des »grossen Zauberers« Heitsi-Eibib, der alle

— Symbolische Auffassung: Lefmann, 130. Ob freilich der Mâyâ-Begriff wirklich mit Recht der Sankhyalehre zugetheilt wird, vermögen wir nicht zu entscheiden. — Kapila: das. 126, und Müller, Essays I, 190 f., der die symbolische Auffassung Wilsons bekämpft, mit Recht, weil sie bis zur Leugnung der Existenz einer Stadt Kapilavastu (ja überhaupt des Buddha) sich versteigt. Ebenso sind Oldenbergs Bemerkungen, »Buddha« p. 95, jedesfalls im Rechte gegenüber dem Bestreben Sénarts, die Buddhalegende in einen Sonnenmythus aufzulösen. Wer wird die Existenz Bethlehems leugnen wollen? Aber ihre Wahl für die Geburt Jesu als Davidsstadt ist gleichwohl symbolisch-dogmatisch motivirt und kann gegenüber der geschichtlichen Wahrheit Nazarets nicht bestehen. — Dhulva: Foucaux, Rgya, introd. p. XXI. — Wassiljew, p. 4 charakterisirt den Lalita Vistara als Werk einer einzelnen Schule.

Gestalten annahm, wunderbar heilte, nach dem Tode wieder auflebte u. dgl. Der Name eines andern berühmten Zauberers der Namaquas ist sogar ohne Weiteres zum Gottesnamen geworden. Sowohl bei den malaiischen Bewohnern der Südseeinseln, als bei den nordamerikanischen, jenen wohl stammverwandten Indianern *erscheinen die Götter* zeitweise *auf Erden* in Gestalt von Geschöpfen, auch von Menschen. Der irokesische Gott Agan-Kitschee, die Macht des Willens, wird auf Erden Wolf, Bär, Mensch, um zu sehen, wie es zugehe: die Götter der Tonga-Insulaner erscheinen den Menschen, um ihnen Lehre, Trost, Weissagungsgabe zu verleihen. Bei den Mandans gab der *böse* Geist Ochkih-Haddäh einer schönen Jungfrau sein Fleisch zu essen, wovon sie ein wunderthätiges Kind gebar, das ewige Büffel zur Speise schenkte: hier wirkt also das menschliche Element veredelnd auf das göttliche ein, aber nicht dauernd, denn Numank, der Repräsentant der Menschheit oder »erste Mensch«, tödtete das Kind und ging mit dem bösen Geiste ein Bündniss ein. In weiterem Aufsteigen zu ausgebildeteren Religionsvorstellungen trifft unsere Linie auch auf vollständigere Analogien zu Dem, was uns die edelsten Religionen zeigen, doch in langsamster Erhebung über rohen, sinnlich-derben Geschmack. Huitzilopotchli, der schreckliche Kriegsgott der Azteken Mexikos, ist der Sohn einer frommen Frau, die aus der Luft einen Federball in sich aufnahm, davon schwanger ward, und den federgeschmückten, speerbeschwingten Gott alsbald aus ihrem Schoosse kampfbereit emporspringen sah. Happel hat Verwandtes auch über den aztekischen Gottmenschen und Culturbringer Quetzalkoatl gefunden, der nachmals als Gottheit der Luft neben Huitzilopotchli, der im Feuer waltet, und Tetzkatlipoka, dem Weltbildner, die mexikanische Trinität abschloss. Der göttlichen Abstammung der Inkafürsten des alten Peru ist in früherem Zusammenhange gedacht worden. Sie, wie die mexikanischen Halbculturvölker scheinen auf asiatischen, *turanischen* Ursprung zu weisen. Fanden wir nun auch bei zweifellosen Turaniern, wie bei den Mongolen Tschingiskhans und bei den Chinesen, Geburtsmythen in Ver-

bindung mit der Vergötterung der Fürsten und mit ihrer religionsstifterischen Bedeutung, so haben wir auf verwandte Züge in dieser Völkergruppe besonders aufmerksam zu sein. Leicht konnte eine Mythologie asiatischer Naturvölker, aus welchen ja die cultivirteren derselben Race sich emporgehoben haben, sich in den Anschauungen der letzteren als Rest einer verlassenen Stufe erhalten, oder aus dem Muttervolke, mit dem sie in Berührung blieben, von Neuem eindringen. Man darf deshalb bei den chinesischen Sagen dieser Art nicht *ausschliesslich* an buddhistischen Einfluss denken, ja bei den buddhistischen sogar zum Theil an mongolischen Einfluss. Einen äusseren Anhalt für diese Bemerkung liefern uns Sagen der *Tungusen* von Helden, aus der Sonne empfangen, die sich im Traume in den Busen der Mutter senkte, der *Thlinkithianen*, in der ethnologisch zu Asien gehörenden Nordwestspitze Amerikas, von dem Sohne ihres Gottes Jeschl, der, empfangen von der menschlichen Mutter durch Vermittelung eines Delphins, sich als Culturbringer zeigt, indem er den Menschen das Feuer und das Süsswasser bescheert. Der Delphin reicht hier einen Stein dar, das roheste Medium, das im aztekischen Mythus sich zum Federballe verschönert, bei Tungusen und Tschingiskhaniden zu Sonnen- und Glanzerscheinungen veredelt. Die chinesischen Parallelen zeigten uns an dieser Stelle bald das Treten in die Zehenspur des Gottes, bald Verschlucken eines Eies, bald Erscheinung eines Drachen, bald einen Regenbogenglanz. Um des Zusammenhangs mit China willen ist folgende Sage der *Mandschuren* wichtig. Am See Bulchuri »wohnte vor Alters eine heilige Jungfrau; als sie eines Tages sich badete, nahte sich ihr im Fluge eine heilige Elster und liess aus ihrem Schnabel eine rothe Frucht in ihren Schooss fallen; die Jungfrau ass die Frucht, wurde schwanger und gebar einen Sohn, der gleich bei seiner Geburt reden konnte und durch seine schöne Gestalt wie durch seinen durchdringenden Verstand alsbald seine himmlische Abkunft kundgab; eine Stimme vom Himmel verkündete: der Himmel hat ihn erzeugt, dass er Frieden unter den unruhigen Geschlechtern stiften möge, er soll Aishin

Gioro heissen«. Die streitenden Stämme am weissen Gebirge wählen ihn zu ihrem Oberhaupt und er giebt seinen Unterthanen den Namen Mandschu; die Mandschuren nennen ihn »den entferntesten Vorfahr«. Auch *Jungfräulichkeit* oder bisherige *Unfruchtbarkeit* fanden wir bereits in früher erwähnten Geburtsmythen, und so schliesst sich hier in stetiger Folge die buddhistische Einkehr des weissen Elephanten in den Leib Mâyâs an: der »fünffarbige Lichtstrahl« würde noch enger an Chinesisches, Mongolisches, Tungusisches grenzen. Eine Überleitung von der gleichen mythischen Behandlung der Könige zu der der Religionsstifter finden wir für den Buddhismus im Lalita Vistara selbst. In der oben benutzten dritten Lection ist von dem Ideale eines Grosskönigs (*Tschakravartin* — dasselbe Wort, womit die traumauslegenden Brahmanen die Leibesfrucht Mâyâs priesen) die Rede, den die unterworfenen Fürsten als *Gottheit* anreden, und der nicht nur an Wundergaben, sondern auch darin dem Buddha gleichgesetzt wird, dass er, wie dieser, auf wunderbare Weise in den Leib der Mutter eingegangen ist. Jeder so Erzeugte, mit den 32 Zeichen des grossen Mannes ausgestattet, hat die Wahl: er kann ein glanzvoller Herrscher werden, seine Wundergaben bethätigen, tausend Söhne zeugen, oder der Welt entsagen, sich ins Einsiedlerleben zurückziehen und ein Lehrer der Götter und Menschen werden, wie Sâkyamuni[88].

Der Buddhismus aber ist indischen, also *arischen* Ursprungs und veranlasst uns dadurch, den Anknüpfungen nachzugehen, welche sich für seinen Geburtsmythus zugleich von dieser Seite darboten, — neben den Anregungen, die aus dem Verkehr mit turanischen Stämmen hervorgehen konnten.

---

88) Whida: Wuttke, Gesch. des Heidenthums I, 63. — Namaqua: Zeitschrift Globus, XII. Band, 1867, p. 275 ff. Happel, p. 16. — Tonga: Scherr, Gesch. der Religion I, 37. — Irokesen: Wuttke I, 92 f. — Mandans: Scherr I, 24. — Azteken: Wuttke I, 256 ff. Happel, 29. — Tungusen: Wuttke I, 345. — Thlinkithianen: Globus, XVII. Band, 1870, Nr. 9, p. 134 f. — Mandschu: Plath, Gesch. des östlichen Asiens, 1. Theil, Die Mandschurei, 1. Band, Göttingen 1830, p. 229 ff. — Tschakravartin: Lefmann, 11 ff. 113.

Unter allen Religionen haben die der *europäischen Arier* ihren Götterhimmel am meisten zu einem Pantheon menschlicher Idealbilder herausgearbeitet. in welchen sie das verklärte Bild ihres eignen höchsten Wollens, Könnens, Liebens anschauten: mochten nun Kampfbegierde und Heldenthum. Herrschergrösse und Macht, Gesetzgebung und Staatenlenkung, oder Liebeslust und Familienglück, oder Kunstschaffen und Denkerweisheit. oder Culturfleiss und Handel den Inhalt der Tendenzen bilden. die auf solche Weise in der Götterwelt sich spiegelten. Nur die Mythologie solcher turanischer Stämme, welche sich der europäischen Völkerfamilie eng anschlossen und mit ihr verwuchsen, zeigt ähnlichen Charakter. Wir denken hierbei an die *finnische* Mythendichtung, in welcher der Sohn des Himmels und der Erdmutter, Wäinämöinen, als Geber der Weisheit, des Gesanges und des Harfenspiels, ähnlich dem griechischen Apollon das menschliche Idealleben in göttlicher Gestalt verkörpert zeigt. Daher auch die zum Theil wahrhaft herrliche Poesie, die sich aus dieser Religion, wie aus der griechischen, römischen und germanischen, hervorbildete [89]. Die Religionen der europäischen Arier sind in Folge jenes Zugs eminent gott*menschlich*. Sie gewinnen dadurch den Vorzug, mit ihren Forderungen weit minder in Gegensatz zu treten gegen die Forderungen menschlicher Sittlichkeit. Humanität, freien geistigen Aufschwungs, als dies bei den meisten orientalischen Religionen der Fall war. Es würde von hohem Interesse sein, die Lieder des Rig-Veda darauf hin einer besonderen Untersuchung zu unterwerfen, ob nicht auch in dieser Beziehung die Lebensrichtung des arischen Muttervolkes die Geistesart der Töchter im Schoosse trug, und in welchem Grade bereits die poetische Naturverherrlichung der Vedischen Mythologie dazu hindrängte, die aus dem Einen, ungebrochenen Lichte des väterlichen Himmelsgottes Dyaûs pitar allmählich abgelösten Personificationen physischer Erscheinungen zu scharf

89) Proben aus dem finnischen Epos Kalewala bei Carriere, Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung, III. Band, 2. Abth., Leipzig 1868, p. 48 f.

umschriebenen, menschlich edeln, ethischen Individuen umzudichten. Auf diesem Wege stellen vor Allem die beiden arischen Völker, welche mehr als andre zur Loslösung des humanen, sittlich-geistigen Lebens aus dem Banne verengender religiöser Tradition berufen waren, das *griechische* und das *germanische*, die ächte Fortentwickelung dar: jenes vorwiegend im Sinne des Kunstideals, dieses vorwiegend im Sinne des Heldenthums, beide aber zugleich auch einer Ausbildung der Typen edler Weiblichkeit und der Ideale sittlicher Gemeinschaft und Rechtsverwirklichung, jedes in seiner Weise, zugewandt. Der *römischen* Phantasie war das letztgenannte Element, in der Gestalt des Staatswesens, fast ausschliesslich congenial genug, um es auf eigene Weise mythologisch abzubilden.

Die aus diesen Bemerkungen zu ziehende Folge ist nun aber keineswegs die, dass die Religionsanschauungen der europäischen Arier ganz besonders zur Erfindung von menschlichen, beziehentlich jungfräulichen Gottesgeburten drängen mussten. Vielmehr, wenn das Menschliche als solches in reicher Manchfalt in den Götterhimmel selbst emporgezogen wird, ist zunächst sogar weniger Veranlassung als anderwärts, die Götter auf die Erde und in menschlichen Verkehr zu bringen. Aber eben jene poetisch-menschliche Ausdichtung der Götterwelt gestaltet sich zu einer aus der Höhe gleichsam der Menschenwelt dargereichten Hand, an der sie das Göttliche endlich vollends zu sich heranziehen konnte, oder zu einer liebreich sich öffnenden Quelle göttlichen Lebens, welche man nur vollends in das menschliche Leben hereinzuleiten brauchte, um das volle gottmenschliche Ideal zum Ausdrucke zu bringen. Vorzüglich wurde in diesem Sinne die griechische ideale Götterbildnerei zum Vehikel des christlichen Gottmenschen-Ideals, wie die gesammte Geistesbildung des hellenischen Volks in ihren reifsten und edelsten Ausstrahlungen das Lösungsmittel zu werden bestimmt war, durch das allein der alles Heil bergende semitische Religionskern zur gemeinsamen idealen Lebenssubstanz der Menschheit verflüssigt werden konnte. Der griechischen Mythologie ist es auch so gut wie allein unter denen der europäischen Arier zugefallen, dieser

Annäherung an das volle Gottmenschheitsbild durch Geburtsmythen Ausdruck zu geben, welche dann wieder zu Anknüpfungspuncten und Gefässen für den Inhalt dieses vollendeten Religionsideals werden konnten. Wir dürften hierbei nur an die früher angeführte Anwendung der Gottsohnesidee auf Propheten, Dichter, Philosophen, vornehmlich bei Platon, erinnern, sodann an die zahlreichen *Söhne des Zeus* von menschlichen, zum Theil jungfräulichen Müttern, unter denen vor Allem bei *Herakles* und *Dionysos* die Bedeutung des gottmenschlichen Erlösers und Culturträgers in die Augen springt[90].

Indessen möge es verstattet sein, hier noch einer sehr gehaltvollen und bedeutsamen, doch aber selten in diesem Zusammenhange genannten Vorbereitung der christlichen Anschauung und Symbolik zu gedenken, die wir ebenfalls bei Platon finden. Wir meinen den *Eros*, wie ihn das Symposion schildert und zum Mittelpuncte eines allegorischen Mythus macht. Eros ist die selbstlose, zum Schaffen drängende Liebe zum Idealen, Göttlichen, Ewigen, der Trieb nach Unsterblichkeit, entzündet an den aus der Erinnerung an einstmaliges Leben bei Gott in der Seele aufsteigenden Urbildern, geboren aus tiefster Ergriffenheit im innersten Centrum des Lebens (μανία). Darum ist Eros *Mittler zwischen Gott und Menschen* (μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ), ein grosser Gott und doch kein Gott: sein Amt ist »zu verdollmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer — und durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen, Besprechungen und Bezauberung.« Er ist mit Einem Worte das *Heilsprincip*, der »heilige Geist«. »Alle Opferungen und was sonst die Wahrsagekunst (μαντική — wir könnten übersetzen: *Religion*) unter sich hat — denn dies insgesammt ist

90) Besonders hervorgehoben und ausgeführt von Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878, 426. 622 ff.

die *Gemeinschaft der Götter und Menschen* (ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους κοινωνία) — haben es mit nichts Anderem zu thun als mit Pflege und Heilung der *Liebe* (wörtlich: des *Eros*; Ἔρωτος φυλακήν τε καὶ ἴασιν) — — und so ist denn wiederum auch die Wahrsagekunst (Religion) die Stifterin der *Freundschaft zwischen Göttern und Menschen* (ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός).« Hiernach ist der Mythus der Erzeugung des Eros zu deuten. Unter den Göttern, welche die Geburt Aphrodites festlich begehen, ist *Poros*, d. i. Ausweg, Auskommen, Reichthum, der Sohn der *Metis*, d. i. der Einsicht: also die Fülle des Heilsbesitzes, die aus der Wahrheit entspringt. Ihm gesellt sich *Penia*, die Armuth, und empfängt von ihm den Eros. Selig sind die Armen am Geist! Selig sind die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit! Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden! Dasselbe arme, demüthig empfangende Magdthum wird in Maria zum Gefässe der heiligen Geistesfülle, die mit dem Logos (= Metis) wesenseins ist und dessen Menschwerdung vermittelt. Seinen Aeltern nachartend ist Eros »immer arm, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung« (— hat nicht, wo er sein Haupt hinlege), aber »stellt dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger« (»jage ihm nach, als ob ich es ergreifen möchte« bei Paulus): »wer nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt«[91]).

Wie nun hier jener humanisirende arische Geist durch den Canal des Griechenthums in den christlichen Vorstellungskreis einmündet, so werden wir nicht irren, wenn wir die Weiterentwickelung der alt-arischen Mythologie im *Brahmanenthum* in ähnlicher Weise als vorbereitend auffassen für die Entstehung des buddhistischen Menschwerdungsgedankens.

Vornehmlich zwei Elemente der alt-arischen Religion mussten als Ausflüsse einer *Mittler*-Vorstellung zu Keimen

---

91) Symposion, 188 CD. 202 ff. 206 B ff. mit Schleiermachers Übersetzung, Platons Werke II. 2, Berlin 1824, p. 409 f. 432 ff. 439 ff. 435.

einer mythologischen Ausprägung menschlicher Gottsohnschaften werden: die *Sonnenverehrung* und der *Feuercultus*. Die Sonne war für die dichterisch angelegte, den Glanzerscheinungen des Himmels mit ästhetischem Feinsinn zugewandte Phantasie des Ariers der beliebteste und ausgiebigste Anknüpfpunct für personificirende Vermanchfaltigung und für Hineindichtung menschenartiger Verhältnisse und Geschicke. Auch die griechischen Gottmenschen, *Herakles* voran, gehen auf Sonnenhelden zurück, und zahllose Sonnensöhne zeigt Mythus und Sage arischer Völker verschmolzen mit menschlichen Heroen, ja selbst mit geschichtlichen Persönlichkeiten, wie Friedrich dem Rothbart[92]. Schon für sich selbst ist die Sonne als Licht- und Lebenspenderin das himmlische Mittlerwesen, das die Erde durchdringt, Menschendasein und Menschencultur vermittelt und zu Klarheit und Schönheit vollendet. Einer der vedischen Beinamen der Sonne, *Mitra*, der Mittler, meist eine mit dem Himmelsgotte Varuna in Eins geschmolzene Gottheit bezeichnend, doch auch einem selbständig, in besonderem Hymnus besungenen Gotte Namen gebend, wird zum bevorzugten Vehikel der Idee des Bundes zwischen Gott und Menschen im *Parsismus*, wenn auch erst lange nach Zoroaster, doch schon Jahrhunderte vor Christus. Endlich im Römerreiche, zur Zeit seiner weitesten Erstreckung, wurde der Mithrasdienst durch Mysterien mit Brod und Wein und durch die Geburtsfeier am 25. December zum Anknüpfpuncte der Christianisirung auch für weit entlegene Volksstämme[93]. Das zweite jener altvedischen Mittlerwesen, das

---

92) Vgl. Max Müller, Essays II, 70—127. 208 (»Wilhelm Tell, der letzte Reflex des Sonnengottes«). 221.

93) Über die Entwickelung der Mitra-Vorstellung und des Mitradienstes vgl. nächst Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, Leipzig 1857, besonders Tiele, De Godsdienst van Zarathustra, Haarlem 1864, p. 163 ff. — Xenophon, Cyrop. VII, 5, 53, kennt bereits den Schwur μὰ τὸν Μίθρην und legt ihn den Zeitgenossen des älteren Cyrus in den Mund. Die Vermuthung Haugs, dass Herodot (I, 131) Mitra nur als weibliche Gottheit *missverstanden*, ist sehr wahrscheinlich; vielleicht dass er die in der That fremdländische oder doch mit einer fremden, semitischen Gottheit verschmolzene *Anâhitâ* gemeint hat. Vgl. darüber Tiele a. a. O. 77

Feuer, *Agni*, von dem es fast mehr noch, als vom Wasser in dem Götheschen Gedichte, heissen könnte:

Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es —

ist schon von ältester Zeit her, wie es im Opfercult dem Auge und dem andächtigen Sinne sich unausweichlich dazu aufdrängte, als Mittler zwischen Göttern und Menschen gefeiert. Max Müller sagt in der »Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft« (Anm. zu S. 219): »Es war eine dem Inder geläufige Vorstellung, das Feuer auf dem Altare zugleich als Subject und Object des Opfers zu fassen. Das Feuer verbrannte das Opfer, und war somit gleichsam der *Priester;* das Feuer trug das Opfer zu den Göttern, und war somit ein *Vermittler zwischen Menschen und Göttern;* das Feuer stellte aber auch selbst etwas Göttliches, einen *Gott* vor, und wenn diesem Gotte Ehre erzeigt werden sollte, so war das Feuer sowohl Subject als Object des Opfers. Daher die erste Vorstellung, dass Agni sich selbst opfert, d. h. dass er sein eignes Opfer für sich selbst darbringt, dann aber, dass er *sich selbst zum Opfer bringt*, woraus dann die späteren Legenden entsprangen«. Bekanntlich setzte vor Allem beim Feuerdienste die persa-arische Sonderentwickelung ein. Hier ward das Feuer ausdrücklich zum *Sohne Ahuramazdas*, des nahezu monotheïstisch verehrten gütigen Lichtgottes, und bereits in den ältesten Theilen des Zend-Avesta, in dem älteren Yasna, ist der Genius des Feuers der *Vermittler der Offenbarung*, durch welchen der Lichtgott auch jedem einzelnen Menschen Reinheit und Kraft schenkt, also »Logos« und »heiliger Geist« in Einem[94].

Wenn nun diese Keime für Menschwerdungen Gottes im religiösen Ideale des heranreifenden Brahmanismus der *Gott-*

---

mit Anm. und 180 f. In der Keilinschrift des Artaxerxes Mnemon heisst es beide Male »Anâhitâ *und* Mitra« und ist kein Grund, Mitra für weiblich zu halten, während in der des Artaxerxes Ochus »baga« dabeisteht, d. h. nach Spiegel »der Gott«: Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, Leipzig 1862, p. 65 f.

94) Tiele a. a. O. 31. 131. 137. 146 f.

werdung des Menschen begegneten, wie sie durch Abtödtung, Weltflucht und beschauliche Versenkung in das Brahman erreichbar schien und die erblichen Inhaber der höchsten geistigen Vorrechte ermuthigte, sich »menschliche Götter« zu nennen: so werden wir nicht anstehen dürfen, auch die *indischen Menschwerdungs-Mythen* (Âvatâras) in der Hauptsache für vorbuddhistisch zu halten. Immerhin mag die spätere Rivalität mit dem siegreich gewordenen Buddhathum Specialisirungen eingebracht haben, die sich nicht bloss auf die Einreihung Buddhas in die Âvatâras des Vischnu beschränkten, und es mögen wohl dem *Krischna-Mythus* später christliche Züge eingesetzt worden sein, die der anklingende Name heranlockte. Aber die indischen Epopöen, vornehmlich Mahâbhârata, sind ja ohnedies voll von Göttersöhnen, Sonnensöhnen, auch Jungfraugeburten[95]. Und es hiesse der epischen Poesie Indiens den innersten Kern ausbrechen oder sie über alle Gebühr jung machen, wenn ihr die Idee der Herabsteigungen Vischnus als *Râma*, *Krischna*, ja überhaupt diese ganze mythologische Kategorie erst durch die triumphirende Buddhareligion für inoculirt gelten sollte. Das will denn auch Tiele, wie seine Ausführung zeigt, nicht damit gesagt haben, dass er diese ganze Seite des Brahmanismus unter den Titel der durch den Buddhismus motivirten Veränderungen eingliedert, und Albr. Weber leugnet nicht die ächt indische Vergangenheit des nach ihm allerdings wesentlich verchristlichten Krischna[96].

Der Gott Vischnu selbst motivirt seine wiederholten Herabsteigungen als religiös-sittliche *Erlöserthaten*, wenn er in dem bekannten, dem Mahâbhârata eingeschalteten Lehrgedicht Bhagavad-Gîtâ sich also ausspricht[97]:

---

95) Es genügt, die Auszüge Carrieres zu lesen: »Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung«, 1. Band, Leipzig 1863, 415 ff.

96) Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst, Amsterdam 1876, 155 ff. Weber, Indische Skizzen, 92 ff., wiederholt aus »Indische Studien«, I. Band, 1850, p. 399 f. Derselbe, Abhh. der Berliner Ak. d. W. vom J. 1867, Berlin 1868 (Über Krischnas Geburtsfest), 316 ff.

97) Übersetzung von Boxberger, Berlin 1870, 4. Gesang, Vers 6 ff.

Obgleich ich bin der Wesen Fürst und ungebor'n und wandellos,
Entsteh' ich doch hienieden oft durch Selbstbeschluss aus Mutterschooss.
Wenn hier Ruchlosigkeit sich hebt und Frömmigkeit zu wanken droht,
Erzeuge ich mich selbst sofort durch meines Willens Machtgebot.
Zum Schutz der Frommen zeug' ich mich, zum Untergang der Missethat,
Zur Festigung der Frömmigkeit entstehe ich nach eignem Rath.

Freilich haben nicht alle die aufgezählten Incarnationen diesen erhabenen Sinn: erschien er doch auch als Fisch, als Schildkröte, als Eber, als Löwe. In der Gestalt des *Râma* zeigt er das Musterbild eines tugendsamen und ritterlichen Herrschers: von einer menschlichen Königin geboren, tödtet er die den Gott Indra bekriegenden Riesen und herrscht dann 11 000 Jahre in Segen über das Land Ayodhyâ. Die geistige Bedeutung des brahmanischen Gottmenschen hat der menschgewordene Vischnu nur in der achten seiner Âvatâras, in der als *Krischna:* in dieser Gestalt spricht er jene Worte und hält dem Könige Ardschuna den Vortrag in der Glaubenslehre, der den Inhalt des Bhagavad-Gitâ bildet. Wenn buddhistischer Einfluss angenommen werden soll, muss man sich schon dadurch vor dem Zuweitgehen gewarnt finden, dass das hier vorgetragene pantheïstische Glaubenssystem keineswegs buddhistisch ist, die der buddhistischen ähnliche Entsagungs- und Beschaulichkeitslehre aber ächt brahmanisch. Die Ausmalung der Krischnâvatâra enthält allerdings Züge, die der Buddhalegende verwandt sind. Himmlische Chöre kündigen seine Geburt den Ältern an; als er um Mitternacht zur Welt kommt, überstrahlt er die Seinigen mit himmlischem Glanze; er hebt Berge mit einem Finger auf, bekämpft Ungeheuer und Riesen, zähmt durch seine Leier wilde Thiere, entzückt die jungen Hirten und Hirtinnen im Lande Gôkula, wohin er nach der Geburt, um den Verfolgungen seines Oheims zu entgehen, gebracht war, durch Spiele und Schalkheiten, wie sie das liebliche Gedicht Gîtâ-Govinda erzählt. Nachmals wurde sein

Leben kriegerisch. Er sammelt ein Heer, überwältigt und tödtet den feindseligen Onkel, der die Ältern gefangen hielt, befreit diese, entscheidet den Sieg der Pandus gegen die Kurus — im Kampfe dieser halbmythischen Königsgeschlechter, der den wesentlichen Inhalt des Mahâbhârata ausmacht —, und stirbt endlich, von einem Pfeile an einen Baum gespiesst. Will man nicht, wie es Schelling, wunderbar genug, zu thun Miene machte, diesen Tod als einen »Tod am Holze« urgiren, so findet sich hier in der That wenig mehr, das auf *christlichen* Einfluss führen könnte, als der Mord aller Kinder seiner Schwester, welchen der Oheim in Scene setzte, um die Weissagung, dass diese den Krischna gebären werde, zu vereiteln. Aber auch diese Ähnlichkeit ist nur gering. Der etwaige christliche Einfluss, auf den die Verbindung der Krischna-Lehre mit der Sage von einem ins Land der Weissen über das grosse Meer gefahrenen Brahmanen deutet, wird also wohl auf spätere Erweiterungen des Mythus und zumeist auf die Erhebung Krischnas zum höchsten und alleinigen Gotte beschränkt werden müssen. Der Geschmack des oben Mitgetheilten ist überdies in den meisten und hervorragendsten Zügen so indisch wie möglich[98]).

Die himmlische Erzeugung Sâkyamunis ist sonach auf indischem Boden genugsam vorbereitet. Dass das gleiche mythische Schema mit der Verbreitung des Buddhismus über Asien eigenthümliche Abwandelungen erlitt, dafür fehlt es nicht an Zeugnissen. In Siam, wo das Buddhathum am frühesten ausserhalb des eigentlichen Indiens Missionserfolge errang, ist *Sommonacodom*, in dessen Namen Köppen (I, 75) den Buddhanamen *Srâmana Gaûtama* fand, von einer durch die Sonne befruchteten Jungfrau geboren, wandelt durch die Welt, immer von Neuem geboren, 550 Mal, um sie von Sünden zu befreien, starb am Genusse des Fleisches eines

98) Schelling, Philosophie der Mythologie, Werke II, 2, 463 f. — Weber, Krischnas Geburtsfest, p. 321 f. rechnet auch das Leben bei den Hirten, wohl mit Unrecht, zu dem an Christliches Gemahnenden. Entschieden christianisirende Erweiterungen s. daselbst p. 339.

Schweines, das die Seele eines einst von ihm besiegten bösen Genius in sich barg[99]. Solche abgewandelte Formen konnten dann ebenso gut über das Bereich des Buddhamythus hinaustreten, und z. B. in China auf Erzeugung verwandter Legenden in ausserbuddhistischen Vorstellungskreisen wirken. Was davon etwa auf *Confucius* entfallen sein konnte, war nur wenig: rücksichtlich der Empfängniss nur dies, dass er nach dem Kia-iü der Sohn eines alten Mannes von einer jungen Frau ist, welche ihn von dem Geiste des Berges Ni erflehte.

Weniger empfänglich als Indien, für eine weiterdichtende Verwerthung der gemeinsamen arischen Keime gottmenschlicher Gestaltenbildung, war *Persien*. Wie das Feuer der Sohn, so ist *Ârmaiti*, die Geberin von Unsterblichkeit und Überfluss, in den Zendbüchern die »gute Tochter« Ahuramazdas; aber sie ist keine menschliche Gestalt, sondern gehört, gleich dem Feuergenius *Ascha vahista*, den sechs Ameschaspentas oder »unsterblichen Heiligen« an[100]. Es geschah in diesem Zweige der arischen Culturentwickelung sonach nur in bescheidenstem Masse, was auf indischem Boden, vornehmlich im Gefolge des Buddhismus, am üppigsten sich vollzog: der Götterhimmel füllte sich aus sich selbst mit *Göttersöhnen*. Dies finden wir nämlich im Buddhismus auf das Reichlichste, noch ausser der Heranziehung menschlicher Mitwirkung zu Gottesgeburten. Zu solchen Göttersöhnen wurden u. A. die alten Vedengötter herabgesetzt; im Übrigen treten dergleichen in den Sûtras in endlosen Schaaren auf, ohne nähere Bestimmung ihres Wesens, als Begleiter oder Berather Buddhas, ihn anflehend, das Gesetz auf Erden zu verkündigen, ihn besingend, lobpreisend, ihm auf alle Weise dienend. So erscheinen im »Lotus des guten Gesetzes« der Gott Indra mit 20000 Göttersöhnen, worunter z. B. Tschandra und Sûrya (Mond und Sonne) genannt sind, vier Mahâradschas (Grossherrscher, Götter) mit 30000 Göttersöhnen, Brahma mit 12000,

99) Vollmer, Wörterbuch der Mythologie, hsgg. von Kern, Stuttg. 1851, s. v. Sommonacodom. Buddhas Tod ähnlich im Mahâparinibbâna-Sutta: S. B. of the E. XI, 70 ff.

100) Tiele, Godsd. van Zarathustra, 134. 145.

im Gefolge des Herrlichsten[101]. Das gleiche Masshalten des ethisch strengen und thatenfrohen Parsismus im Gegensatze zum schwelgenden und redseligen indischen Geiste bewährt sich in der *Zoroaster-Legende* im Gegensatze zu der des Buddha. Dass Zarathustra schon frühe ein *Sohn des Ahuramazda* hiess, dürfte doch wohl aus der kurzen Notiz des Platonischen ersten Alkibiades (122 A) hervorgehen, in welcher freilich nicht »Sohn«, sondern ein Genitiv steht, wie man ihn aber sonst allenthalben als patronymisch auffassen würde[102]. Im Zendavesta ist jedoch nie von Erzeugung, nur von Sendung und Inspiration Zarathustras durch den Gott die Rede, der menschliche Vater wird ohne jeden mythischen Beisatz namhaft gemacht, ebenso selbst noch im Bundehesch die Mutter Dugdhâ. Nur *Yima*, der Paradiesesmensch des Parsismus, der mit dem goldnen Schwert die Erde spaltete, und welchem Ahura noch vor Zoroaster die wahre Religion offenbarte, ist gelegentlich auch *Sonnensohn* genannt, und die Erlöser der Zukunft, vor Allen *Saoschyas* (Sosiosch), der die Auferstehung und Weltvollendung herbeiführen wird, heissen *Söhne Zarathustras*, von diesem oder vielmehr seinem überlebenden Geiste auf übernatürliche Weise erzeugt[103].

Die *semitischen* Religionen endlich, denen wir auch die *ägyptische* beizählen, sind zwar gleichfalls zu grosser Vermanchfaltigung der Götterwelt geneigt, aber nicht in der Weise, dass eigenthümliche Typen ethisch-menschlicher Idea-

---

101) Lefmann, 4 f. mit Anm. Burnouf, Lotus, p. 1—3.

102) Es ist von den Lehrern der persischen Prinzen die Rede: ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου — ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία. Windischmanns, Zoroastr. Studien, p. 122 geäusserte Meinung, der Ausdruck könne bedeuten, dass Zoroaster seine Lehre von Ahuramazda empfangen hat, dürfte doch wohl jenseits aller Philologie liegen.

103) Zoroasters Herkunft nach Avesta und Bundehesch: Windischmann a. a. O. 47 ff. Spiegel, Leben des Zarathustra, Münch. Sitz. 1867, I. Hier auch die seine göttliche Sendung betreffenden Avestastellen und die späten Fabeleien des Zerduscht-Nameh, die uns freilich reichlichere Parallelen zu Buddhistischem und Christlichem bieten würden. Speciellere Proben davon bei Scherr, I, 164 f. — Yima: Tiele, Godsd. van Zarathustra, 32 ff. — Saoschyas: das. 162 mit Anm. p. 200 f.

lität sich dadurch herausarbeiteten. Die Göttermenge entsteht hier mehr nur durch äusserliche Zusammenschweissung von Localculten in Folge politischer Zusammenfassung einzelner Bezirke zu Gesammtreichen, wobei doch in jedem so verwendeten Localcult noch der grosse allgemeine Hauptcharakter des Göttlichen, abgewendet jenem arischen Individualisirungsbestreben, erkennbar bleibt. Für Ägypten ist dieser allgemeine Hauptcharakter durch das Tages- und Jahresleben der *Sonne* bestimmt. Indem aber damit zugleich ein zweites Hauptprincip sich herandrängt, das der *Erdnatur*, deren Dunkel, Stofflichkeit, empfangende Stellung sie in Gegensatz stellt zur lichten, Formen offenbarenden, befruchtenden Sonne, wie das Weib zum Manne, ist hier auf andere, aber nicht minder unvermeidliche Weise die Idee der *Sohnschaft* herausgefordert, die sich denn auch von Urzeiten an in der *jungen, aufgehenden Sonne*, die Haupttrias des Göttlichen abschliessend, der mythischen Anschauung darbot. Ja, wie es scheint, ist dieser Gottsohn und selbst Gott, in der Gestalt und selbst mit dem Namen des *Horos*, am frühesten zur allgemeinen Gottheit des Reichs geworden, als die älterlichen Urprincipien noch durchaus verschieden, je nach den Orten, benannt und angeschaut waren. Ganz von selbst bot sich dieser Sonnensohn dar, wie er das Himmlische mit dem Irdischen im engsten Verbande zeigte, so auch die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen zu repräsentiren. So heissen die Könige, in welchen diese Verbindung vor Allem gesehen und sogar cultisch verehrt wurde, die »lebenden Horos« oder Söhne des Sonnengottes Ra oder Osiris, auch Söhne des Horos. Schon das älteste Götterbild der Welt, die den Horos darstellende Sphinx am Fusse der Pyramide des Cheops, nennt inschriftlich den König den geliebten Sohn dieses Gottes, vier Jahrtausende vor Christus. *Isis*, die Erdmutter, mit dem kleinen Horos auf dem Schoosse, deren Cultus in besonderen Mysterien lange vor Christus sich über das römische Reich verbreitete, ward zum Vorbilde der Madonna. Von besonderem Interesse ist auch die so ganz im Stile der ägyptischen Phantasie erfolgende Übertragung

des gleichen Schematismus auf den Thierdienst. Der alte Localgott von Memphis, *Ptah*, wohl von Haus aus kein Sonnengott, aber im Laufe der Zeit dazu umgeprägt, hat zur Seite als lebendes Symbol seiner zeugenden Kraft den Stier *Apis*. Der Mythus macht das selbst zum Gott erhöhete, von besonderen Priestern bediente Thier zum *Sohne des Ptah*. »In heiligem Feuer, durch einen himmlischen Lichtstrahl, befruchtete Ptah die dazu erkorene Kuh, die gleichwohl Jungfrau blieb und auch nach der Geburt des göttlichen Sohns kein zweites Kalb warf«. Hiervon hat auch Herodot erzählt. Vom verstorbenen Apis nahm man an, dass er sich mit Ptah zu ewigem Leben vereinigte. Der Gedanke der *Jungfräulichkeit* findet sich auch in Bezug auf die Geburt der Sonne betont bei der Erdmutter *Neïth*, der Göttin von Saïs, die unter den Ptolemäern und Caesaren immer mehr mit Isis verschmolz, und deren Züge gleichfalls in die Madonnengestalt verarbeitet worden sein mögen. Nach der bekannten Inschrift ihres Tempels hat »Keiner ihr Gewand (χιτῶνα) aufgehoben, die Frucht, die sie gebar, war die Sonne«, und eine andere saïtische Inschrift nennt sie »die grosse erzeugende Mutter des Sonnengottes, der ihr erstgeborener war, aber nicht gezeugt, und doch geboren«[104].

Alle semitischen Religionen sind durch eine obenangestellte Götterzweiheit, in welcher ein Sonnen- oder Himmelsprincip als herrschende und zeugende Manneskraft einem mütterlichen Erd- oder Naturprincip ergänzend gegenübersteht, vorwiegend charakterisirt. Wenn es auch wahr ist, dass alle Religionen in irgend einem Sinne auf einen *Bund* zwischen Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit hin-

104) Wir benutzen für Aegypten in erster Reihe Tieles »Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten«, Amst. 1872; daselbst die erwähnten Einzelheiten: p. 71 ff. 126 f. 131 f. 240 ff. Herodot sagt vom Apis (III, 28): γίνεται μόσχος ἐκ βοὸς, ἥτις οὐκέτι οἵη τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βαλέσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν, καί μιν ἐκ τούτου τίκτειν τὸν Ἆπιν. — Betreffs der Vorbildlichkeit der Isis-Horos-Gruppe für die Madonna mit dem Christuskind vgl. auch Weber, Krischnas Geburtsfest, 346: die hier gegebenen Abbildungen schlagen jeden Zweifel nieder.

streben, so darf man jenen semitischen Zug dennoch in auszeichnender Weise als einen »Bundescharakter« dieser Religionen bezeichnen, weil das in den ergänzenden Gegensatz, gewöhnlich auch in Form einer Ehe, gestellte Götterpaar hier sichtlich das höchste religiöse Interesse absorbirt, den Cultus wesentlich beherrscht, und auf eine den Gegensatz in sich aufhebende »Bundesgottheit« als Ausdruck des ersehnten Gottesfriedens und Lebensideals hindrängt. So erklärt sich die in den semitischen Religionen so stark hervortretende Feier eines *Sonnensohnes*, der die Stelle des ägyptischen *Horos* einnimmt, und auf den häufig zugleich auch die Todes- und Auferstehungsgeschichte des *Osiris* (der als auferstandener ja selbst Horos ist) übertragen erscheint. Auch in der hebräischen Religionsanschauung bleibt in der, wie man jetzt weiss, aus Mesopotamien mitgebrachten Vorstellung eines ursprünglichen Chaos, der »Wasser der Tiefe«, gegenüber dem ordnenden, schaffenden Gottesgeiste, ein Rest jenes semitischen Dualismus zurück; denn eben jenes Chaos ward in der babylonischen Vorstellung durchwaltet gedacht von dem weiblichen Urprincip oder mit ihm geradezu identificirt. Die Continuität, welche sich hiernach herausstellt zwischen den heidnisch semitischen Religionen und der hebräischen in Bezug auf jenen »Bundescharakter«, wirft ein besonderes historisch aufhellendes Licht auf die Bedeutung, welche bekanntlich der Bundesbegriff für das gesammte Religionsleben des Alten Testaments hat. Dieselbe Continuität wird sich auch nicht leugnen lassen in Bezug auf die semitischen *Sonnensöhne*, an welchen zunächst Tod und Wiederbelebung der Sonne in ihrem Tages- und Jahresleben, damit zugleich Tod und Wiederbelebung der ganzen Natur und aller Fröhlichkeit des Daseins, hin und wieder wohl auch — mindestens in den ins Abendland übertragenen Mysterien — Tod des Leibes und Wiederaufleben im Jenseits, Abtödtung der Sinnlichkeit und Auferstehen im Geistig-Idealen, zu symbolischer Anschauung gelangten. In diesem Sinne schliessen sich an den Horos-Osiris Aegyptens namentlich in Babylonien *Thammuz* und die *Oannes* oder *Annedotos*, von welchen wir oben sprachen, in Phönizien die Vorbilder des grie-

chischen Herakles: der tyrische *Melkarth* und *Adonis* von Byblos an, welche im Alten Testamente ihren wohlzuerkennenden Reflex in der *Simson*gestalt haben. Simson (שִׁמְשׁוֹן) heisst »kleine Sonne«; Schemesch oder Samas, d. i. Sonne, heisst der Sonnengott bei semitischen Stämmen und Völkern mehrfach. Wenn die oben ausgesprochene allgemeine Charakteristik der semitischen Religionsgrundlage, die uns in Bezug auf Araber, Babylonier und Assyrer in erster Reihe Herodot (I, 131. 178—200. III, 8) gewährleistet, durch die neu gewonnenen Keilschrifturkunden auf den ersten Anblick alterirt scheint, so möchten wir darauf hinweisen, dass man schon jetzt deutlich sehen kann, wie eine Anzahl ächt- und ursemitischer Göttergestalten und Götternamen sich in Mesopotamien herrschend erhielt, während man sonst in ausgedehntestem Masse sich die fremde, in dem eroberten Lande vorgefundene Cultur- und Glaubensweise angeeignet hat. Es ist wohl möglich, ja sehr wahrscheinlich, dass obige Auffassung des semitischen Religionskernes aus der gegenwärtigen Verwirrung und Überschüttung mit Thontafeln neu bestätigt wieder emportaucht, indem man erkennen wird, dass die *Bel* und *Beltis* oder *Baal* und *Baaltis*, *Schemesch* und *Aschthoreth* oder *Samas* und *Istar*, *Dagon* und *Derketo* u. s. w. doch als das semitische Grundgewebe bestehen bleiben, das nur durch die reiche Einwebung akkadischer Figuren überdeckt wurde. Unter den zahlreichen »Sonnensöhnen«, welche durch die endlose locale Zersplitterung der semitischen Stämme nothwendig auf Grund des gemeinsamen Charakters ihrer Religionen entstehen mussten, heben wir nur noch den phrygischen *Attys* besonders deshalb hervor, weil er nach einer der Versionen seines Mythus durch göttliche Befruchtung der irdischen Mutter, der Tochter eines Flussgottes, erzeugt ist, indem diese die Frucht eines Mandelbaums in sich aufnahm, der aus den Blutstropfen eines entmannten Gottes entstanden war[105].

---

105) Über den semitischen »Bundescharakter« und manche hierhergehörige Einzelheiten vgl. meine Schrift: Die Religion und die Religionen, Leipzig 1872, p. 93—139. Die allgemeine Ansicht der Vermischung des Semitischen und Akkadischen: Tiele, Gesch. van den Godsdienst, 71 ff.

Wie diese semitischen Göttersöhne auf griechischem Boden sich im *Herakles* fortsetzen, dessen Gestalt wohl nicht ohne ihren Einfluss zur Ausbildung gelangt ist, und der in seiner Weise entschieden als ein »Heiland« der Menschheit gedacht ist (Ἀλεξίκακος, Σωτήρ): so trägt sich in dem hebräischen Herakles, *Simson*, dieselbe gottmenschliche Erlösergestalt auf den Boden des Alten Testaments über, wo sie als bildliche und inhaltliche Vorbereitung dem christlichen Heilande und Gottsohne entgegenwächst. Auch Simson ist durch den »Engel Jehovahs« der unfruchtbaren Mutter verheissen, und »ein Geweiheter Gottes soll der Knabe sein von Mutterleibe an, und er wird anfangen Israel zu erretten aus der Hand der Philister«. Nennt er sich dann selbst Jehovah gegenüber den *Knecht* desselben, mit demselben Ausdrucke (עֶבֶד), der nachmals, bei dem zweiten Jesaias, ein so bedeutsames Vehikel der *Messias-Idee* wurde, so schliesst sich die Kette der aufzuzeigenden Vermittelungen vollständig. Auf denselben Schlusspunct drängt die, wie wir sahen, auch im Alten Testamente bekannte Vergötterung der Könige, Richter, Gesetzgeber, ihre Bezeichnung als *Söhne Gottes* (z. B. 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7), und wieder die Bezeichnung von Königen, Priestern, Patriarchen als »*Gesalbte* Jehovahs« (מָשִׁיחַ, Messias, Χριστός), massgebend hin, so dass dem Volke zur Zeit Jesu die Formel »Christus, Gottes Sohn« für den erwarteten Messias so geläufig sein konnte, wie unsre Evangelien dies bezeugen. Endlich fehlt auch der altisraelitischen Religionsanschauung nicht gänzlich jenes von der Gottheit aus die Brücke schlagende Mittelglied, durch das namentlich in arischen Religionen das Sichherab-

---

Nachweis des gleichen semitischen Grundcharakters, vornehmlich in Bezug auf die weibliche Naturgottheit (Dea Syria, Kybele, Idaea mater etc.), bei *kleinasiatischen* Stämmen, und des Einflusses auf Griechenland: Ernst Curtius in den »Preuss. Jahrbüchern«, Juli 1875. Über die Localisirung des gemeinsamen *Baal* unter palästinensischen Semiten: Müller, Einleitung in die vergl. Religionsw. 164 f. — Attys: Scherr II, 82. Petersen, Griechische Religion, in Ersch' und Grubers Encyklopädie, I. Sect., 82. Theil, p. 241. — Selbst in *akkadischen* Texten ist übrigens schon »*Sohn Gottes*« nach Delitzsch »die gewöhnliche Bezeichnung des frommen, gottesfürchtigen Menschen« (Smiths Chald. Genesis, 271).

senken und Eingehen des Göttlichen in die Menschennatur vorbereitet wurde. Himmlische *Göttersöhne* jauchzen über die Schöpfung, den *Morgensternen* im hebräischen Parallelismus entsprechend (Hiob 38, 7): das himmlische »Heer« der Engel Jehovahs, mit dem Heer der Sterne phantasievoll verschmolzen, ist das Erbe der Gestirnvergötterungen des babylonischen Mutterlandes; solche Göttersöhne sind es wohl auch, welche Gen. 6 sich freventlich mit den Menschentöchtern mischen und ein Geschlecht von Helden und Riesen erzeugen.

Der Verfasser des Johannes-Evangeliums deutete den Namen »Gottes Sohn«, anknüpfend daran, dass im 82. Psalm sogar diejenigen »Götter« genannt werden, an welche sich das Wort Gottes richtete, auf das »Thun der Werke des Vaters« (10, 32—38), und sagte von *allen* Menschen, welche durch das fleischgewordene Gotteswort zu Kindern Gottes werden, dass sie »nicht aus dem Geblüt, noch aus des Fleisches Willen, noch aus eines Mannes Willen, sondern aus Gott geboren sind« (1, 12 f.), auch hier in offenbarem Bestreben, der Wundererzählung den geistigen Sinn abzugewinnen, wie er solches so häufig an den Tag legt. *Jesus selbst* aber hat uns die »Friedenbringer« (εἰρηνοποιοί: Mt. 5, 9) genannt als die, welche selig zu preisen seien, weil sie »Gottessöhne« heissen werden, und hat uns geboten: »Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr *Söhne* werdet *eures Vaters im Himmel;* denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (Mt. 5, 44 f.). In diesen Worten sehen wir die Nebelgestalten mythischer Bildnerei wie vor unsern Augen zerrinnen, und aus ihren Schleiern tritt das leuchtende, klar umrissene, liebreiche Antlitz des allein wahrhaften, *ethischen* Gottmenschen.

---

4. Vor der Geburt.

Mt. 1, 25. Lk. 1, 39—56.

Mâyâdêvi hatte den König gebeten, ihr nicht zu nahen, er hatte ihren Wunsch gewährt und sie dem göttlichen Ge-

schick überlassen. Sie ist in der folgenden Zeit ein Muster der Tugend, die vollendete, reine Weiblichkeit, ohne Leidenschaft, Herrin ihrer Lust, ohne die Schwächen, Fehler, Tücken der Frauen. Leidende umdrängen sie: sie heilt ohne jedes Mittel alle Krankheiten und Gebrechen. Die heilige Frucht ihres Leibes ist Allen sichtbar, Glanz von sich ausstrahlend, wunderbar gehegt durch kostbare Tabernakeln, von allem Unreinen getrennt, und die wunderbare Kraft des Kindes macht schon jetzt sich geltend: es sendet fruchtbaren Regen, es lenkt die Sterne, es verzaubert die Wohnung der Mutter, so dass Jedem der »Göttersöhne« es vorkommt, als sei diese Wohnung der prunkvolle Palast, den jeder ihr zur Abhaltung ihres Kindbetts angeboten. Zwei und dreissig Zeichen verkünden die nahe Geburt: unverwelkliche Blumen spriessen, Löwen und Elephanten im Park schmiegen sich zahm und friedlich um einander, schön geschmückte Götter und Göttinnen, Göttersöhne und Göttertöchter erscheinen in der Luft, Winde, Flüsse, Sonne, Mond und Sterne hemmen ihren Lauf, Raubvögel kreischen nicht mehr, reissende Thiere brüllen nicht mehr, nur angenehmes Getön erfüllt die Luft, die Frauen haben glückliche Geburten u. s. w.

Noch im Leibe der Mutter empfängt Buddha den Besuch des Gottes Brahma, welcher ihm einen Thautropfen zum Geschenke bietet, der Alles in sich birgt, was es giebt von Wesenskraft, Lebensfülle und generischem Saft (d'essence, de vitalité et de liqueur génératrice); diesem Besuche folgen viele andere, von göttlichen und anderen mythischen Wesen, welche kommen, den Ungeborenen anzubeten, ihm zu dienen, ja schon Gesetzeslehre von ihm zu erhalten, sogar im Mahâyâna-Sinne, was denn auch bereitwilligst gewährt wird[106]. —

Amina, die Mutter *Muhammads*, erzählte, ihre Schwangerschaft sei so leicht gewesen, dass sie ihr selbst unbewusst geblieben; einst im Halbschlummer habe sie eine Erscheinung gehabt, welche zu ihr sagte: »weisst du, dass du schwanger bist?« — und darauf: »du trägst den Herrn und Propheten

106) Rgya, 69—82.

deines Volks unter deinem Herzen!« Einmal sei während dieser Zeit ein Licht von ihr ausgegangen, bei dem sie die weit entfernten Paläste von Bosra habe sehen können[107]).

---

5. Der Stern der Magier.

Mt. 2, 2—10.

Jene Berathung Buddhas im Tuschita-Himmel schliesst rücksichtlich der *Zeit* seiner Menschwerdung mit der Entscheidung ab:

»Am fünfzehnten (des letzten Frühlingsmondes), zur vollen Vollmondsnacht, beim Eintritt des Mondes in die Verbindung mit dem *Puschya-* oder *Blumengestirn*, wenn sie der Feier des Pôschadafestes[108]) obliegt: dann gehet zu seinem letzten Dasein der Bôdhisattva ein in den Schooss seiner Mutter.«

Der deutsche Übersetzer des Lalita Vistara bemerkt dazu:

»Nach Wilson fällt die Zeit dieser Constellation in unsre Mittewintermonate (December, Januar), eher aber wohl auf den Vollmond des Sommeranfangs (April, Mai), was den Geburtstag auf den gleichen Zeitpunct des Frühlings- und Jahresanfangs bringt (Februar, März). Indessen herrscht den Empfängniss- und Geburtstag des Sâkyasohnes angehend bei seinen Bekennern grosse Unbestimmtheit und verschiedene Feierzeit (Köppen I, 576 f.). Durchweg aber wird diese in die wonnigste und blüthenreichste Zeit des Jahres angesetzt«[109]).

---

107) Sprenger I, 142. 164.

108) Das Fest der Erneuerung des Gelübdes, nach Wassiljew, p. 95, die ursprünglichste, lange Zeit einzige Cultuseinrichtung des Buddhismus, der hiernach durch einen naiven Anachronismus bereits Mâyâ unterworfen ist.

109) Lefmann, 21. 124 f. Rgya, 61.

6. Bethlehem.

Mt. 2, 1—6. Lk. 2, 4 ff. 16.

Wir haben nicht nur Parallelen, auch Contraste zu verzeichnen. Wie der Gott als ein reicher indischer Nabob, unter ungemessener, phantastisch gesteigerter Pracht und Begleitung, in die Stätte seiner irdischen Geburt einzieht, so prangt auch diese Stätte im überladensten Schmucke orientalischer Mährchenpoesie und königlicher Schatzkammern und Marställe. Zu der Ehrenwache von 20000 Kriegern kommen Tausende prunkvoll aufgeputzter Elephanten und Rosse und schöngeschmückte Dienerinnen. Musik, Blumenregen, Erdbeben, Gesang der Göttinnen aus der Höhe, begleiten die Hinausfahrt Mâyâdêvis in den Park zur Zeit der herannahenden Geburt, und die vier Welthüter selbst, die vornehmsten der alten Vedengötter, begleitet von weiteren endlosen Götterschaaren, bedienen den Wagen. Der Garten bringt ausser der Zeit alle Arten von Blättern, Blüthen und Früchten hervor, und 60000 Nymphen sind der Gebärenden zur Seite.

Stehend im Garten, unter einem Baume, auf einen Ast gestützt, bringt Mâyâ den Herrlich-Vollendeten aus ihrer — doch unverletzten — rechten Seite, wie er in ihren Leib eingetreten, schmerzlos zur Welt. Die Vedengötter Brahma und Indra empfangen das Kind, und reichen ihm, von vielen anderen himmlischen Wesen unterstützt, die erste hilfreiche Hand [110].

Aber auch *Kapilavastu* ist, wie Bethlehem als Davidsstadt, ausgezeichnet als die von jenen zehn Söhnen des Urahnen erbauete Stadt, an deren Orte sie den Büsser Kapila wohnend trafen, als sie dort sich niederzulassen wünschten, und bei der Berathung im Tuschita-Himmel preisen die Umgebungen Buddhas Kapilavastu als »die grosse Stadt der Wesen, welche des Heiles Wurzeln angepflanzt [111].

110) Rgya, 82 ff. 86 f. 97 f.

111) Weber, Ind. Streifen I, 235 ff. Lefmann, 21.

7. Hirten und Engel.

Lk. 2, 8 ff.

Dass die Erscheinung Buddhas auf Erden »allen Menschen ein Wohlgefallen und Frieden auf Erden« bedeute, ist schon bei den ersten Vorbereitungen seiner Geburt offenbar geworden. Mâyâdêvis Wünsche an ihren königlichen Gemahl vor der himmlischen Empfängniss bezogen sich nicht allein auf ihre eigne Zurückgezogenheit, sondern sie bittet zugleich, der König möge allerwegen Glückliche machen zu dieser Zeit, eine allgemeine Amnestie erlassen, überall solle Zorn und Streit schweigen, Friede und Liebe herrschen, er möge sein Volk wie sein eignes Kind ansehen. Dem entsprachen die Ereignisse und Zustände, welche wir die Herabkunft Buddhas begleiten sahen. Das Kind, sowie es den Leib der Mutter verlassen, verkündet den Zweck seiner Sendung:

»Ich werde den Dämon und das Heer des Dämons überwältigen; zum Heil der Wesen, welche in die Hölle hinabgestossen sind und vom Feuer der Hölle verzehrt werden, will ich den Regen der grossen Wolke des Gesetzes sich ergiessen lassen, und sie werden erfüllt sein mit Freude und Wohlergehen«.

Erdbeben, Musik vom Himmel, Blüthenregen beantworten diese Ansprache, und es verbreitet sich momentan ein Zustand allgemeiner Freude, allgemeinen Friedens, allgemeiner Tugend, alle Übel schwinden, Arme werden reich, Gefangene frei, Blinde, Taube, Wahnsinnige werden geheilt, die Hölle selbst ist ohne Schmerz. Götter und Göttersöhne kommen in Schaaren herbei (πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου: Lk. 2, 13), um den Geborenen zu sehen und zu beschenken. Sie verkünden in Gâthâ-Weisen seine Bestimmung zum Erlöser von allen Übeln und singen:

»Da die Übel verbannt sind, ist das ganze Universum im Wohlsein, das Glück ist befestigt im All der Welt, ein Meister des Heils ist geboren!«

Die Göttersöhne, welche später den sein Lehramt an-

tretenden Buddha mit Lobgesängen ehren, ergehen sich in ähnlichen Wendungen:

»In der Welt der Creaturen, seit lange gequält von den Übeln der Verderbniss, ist erschienen der Befreier von aller Krankheit, der König der Aerzte! Beschützer der Welt, durch dein Auftreten werden die Aengste schwinden, Götter und Menschen werden erfüllt werden mit Wohlsein!«

Aehnlich preisen auch im »Lotus des guten Gesetzes« himmlische Schaaren die Geburt eines Buddha:

»Ein wunderbarer Held, ein unvergleichlicher, ist geboren, Heil der Welt, des Erbarmens voll; — — heute breitest du aus dein Wohlwollen über alle Enden des Weltraums!«
und sie bitten ihn um seine Heilspredigt:

»Lass kommen bei aller Creatur Freude und Befriedigung, — auf dass sie still werden, Herren ihrer selbst und glücklich!« [112]) —

Im Zendavesta ist zu vergleichen der Preis der Geburt *Zarathustras* in den Yeschts [113]):

»Bei dessen Geburt und Wachsthum erfreut waren die Wasser und Bäume, bei dessen Geburt und Wachsthum wuchsen die Wasser und Bäume, bei dessen Geburt und Wachsthum hinweglief Agra-mainyus von der Erde« — und:

»Bei dessen Geburt und Wachsthum Heil sich verkündigten alle vom Heiligen geschaffenen Geschöpfe, sprechend: Heil uns, geboren ist der Priester, der heilige Zarathustra, er wird für uns opfern mit Gaben« u. s. w.

In der oben mitgetheilten *Mandschu*-Sage rief eine Stimme vom Himmel, die Bedeutung des Jungfrauensohnes verkündigend: »Der Himmel hat ihn erzeugt, dass er Frieden unter den unruhigen Geschlechtern stifte!«

Die jüngeren *Confucius*-Legenden lassen nach der Geburt desselben wohlriechenden Thau und Ströme Badewassers sich ergiessen, man hört Stimmen rufen: »Den Himmel bewegt

---

112) Lefmann, 35 ff. 43 f. Rgya, 89 ff. 97 ff. 110 ff. 339. — Burnouf, Lotus, 102. 104 f.

113) Aschi-Yescht, 18 f. Farvardin-Yescht, 93 f. In Spiegels Avesta, III. Band, Leipzig 1863, p. 164. 126.

die Geburt eines heiligen Kindes; darum sendet er herab die Harmonieen-Musik und die Töne der Instrumente Seng und Yang, verschieden von den gewöhnlichen des Zeitalters«[114]. Schwache Nachahmungen finden sich auch im Islam. Juden rufen in der Nacht von *Muhammads* Geburt[115]: »Heute Nacht ist der Stern des Ahmad aufgegangen, in dieser Nacht ist er geboren worden!«

8. Gold, Weihrauch und Myrrhen.

Mt. 2, 11.

Schon dem Ungeborenen brachte Gott Brahma den Thautropfen dar, der alle Kräfte der Welt in sich barg. Ihm folgen die Besuche Sakras, des Herrn der Götter, der vier grossen Könige der Unterweltsgötter, von vier Göttinnen und einer Menge anderer Gottheiten, um den Buddha anzubeten und ihm zu dienen. So auch nach der Geburt erscheinen Götter, Apsarasen, Könige und Brahmanen mit Geschenken; Weihrauch und Narden werden der Entbundenen von den Götternymphen zur Stärkung geboten. Die Sâkyafürsten bieten dem Kinde kostbare Paläste zur Wohnung an[116].

9. Simeon.

Lk. 2, 25—39.

Vom Himalaya herab kommt der Brahmane Asita, der die Verkündigung der Buddhageburt in den Liedern der Göttersöhne vernommen, ein alter, gebrochener Mann, um an dem Kinde die 32 Zeichen des grossen Mannes und die 80 specielleren Merkmale zu constatiren. Er weissagt, dies

114) Plath, Abhh. d. M. Ak. XII, 2. Abth., p. 22.
115) Sprenger I, 175.
116) Rgya, 70 ff. 97 ff. 113.

Kind werde der Buddha sein, der Erlöser von allen Übeln, der Führer zu Unsterblichkeit, Freiheit und Licht. Durch die Luft, wie er gekommen, kehrt er in seine Einsiedelei zurück, Thränen vergiessend, weil er die Zeit des Heils nicht mehr erleben wird[117]. —

Muhammad erzählte von einem besuchsweisen Aufenthalte in Medinah in seinem sechsten Lebensjahre: »einmal ging ein Jude bei mir vorüber und sagte: dieser Knabe wird der Prophet dieses Volkes sein und in diese Stadt wird er seine Hedschra nehmen«. Ein Wahrsager hiess das Kind tödten, weil es die Götter zertrümmern werde[118].

---

10. Hymnisches.

Das Lukas-Evangelium zeigt eine auffällige Vorliebe, seine Erzählungen durch hymnische Ansprachen und Gesänge zu unterbrechen und zu dramatisiren. Dieselben sind überall von gleichem Stil und Ton, es mögen nun Engel, wie I, 13—17, 30—33. 35. II, 10—14, oder Elisabeth, wie I, 42—45, oder Maria, wie I, 46—55, oder Zacharias, wie I, 67—79, die Sprechenden oder Singenden sein. Auch die kürzeren Reden Simeons (II, 29—32. 34 f.) und der lobpreisenden Frau XI, 27 f. sind vom gleichen Charakter. Bisweilen wird ohne Ausführung doch von geschehener Lobpreisung in Worten erzählt, die uns gleichsam den Keim der ausgeführteren Dichtungen blosslegen, so in Bezug auf die Hirten II, 20, auf Hanna II, 38. Endlich gehört dahin auch der Lobgesang der Jünger beim Einzuge in Jerusalem (XIX, 37 f.), wo das Hosanna der andern Evangelisten von Lukas offenbar nach Analogie seiner übrigen hymnischen Stücke amplificirt

117) Rgya, 103—110. Ganz ähnlich schon im Sutta-Nipâta: S. B. X, 2. Abth. III, 11. In der Hauptsache übereinstimmend, doch mit anderem Namen (Asita heisst Kâla Devala) im Nidânakathâ zu den Dschâtaka: Buddhist Birth Stories I, 69 ff.

118) Sprenger I, 145 f. 165.

ist, ähnlich wie der englische Gruss und die Verkündigung an Maria im Vergleich zu Mt. I, 18 ff. Vorbilder fanden sich im Alten Testament; so der grosse Lobgesang Hannas, der Mutter Samuels, 1. Sam. II.

Wir dürfen uns nicht begnügen, die Durchsetzung der buddhistischen Sûtras mit rhythmischen Stücken (Gâthâs) hierzu nur im Allgemeinen in Erinnerung zu bringen, sondern müssen die analogen Verhältnisse, namentlich im Lalita Vistara, im Einzelnen ins Auge fassen. Zuerst lassen sich hier aus unbenannter Quelle Gesänge vernehmen, sobald Buddha sich an den Ort begeben hat, von wo er seinen Umgebungen die Offenbarungen dieses Sûtras auszusprechen gedachte; die Verse enthalten eine Verherrlichung Buddhas und seines Erlöserverdienstes. Eine zweite Gâthâ wiederholt hierauf die Vorgänge des ganzen ersten Abschnittes. Im zweiten Abschnitte ertönt unter dem Schall von 84000 Pauken die dritte Gâthâ: ein schönes, inniges, lobpreisendes Gebet an Buddha, dass er seine Offenbarung spenden, den bösen Geist Mâra bekämpfen, Erlöser der Menschen werden möge. Der dritte Abschnitt schliesst mit einem recapitulirenden Liede, das den Ruhm der Sâkyafamilie und der Mâyâdêvi singt; auch im vierten Abschnitt hat der rhythmische Theil nur eine solche Stellung als Wiederholung des prosaischen. Dagegen ist im fünften Abschnitt Mâyâdêvis Gesang an den König ein Stück der laufenden Erzählung und die erste der Gâthâs dieses Buchs, welche einer bestimmten Person in den Mund gelegt ist. Von dieser Stelle beginnen aber auch erst die sachlichen Parallelen mit der Lukas-Erzählung, deren hymnische Stücke sämmtlich in dieser bestimmten Weise dramatisirt sind. Die Erzählung des Sûtras fährt dann noch in derselben Gâthâ weiter fort, indem unvermerkt der Erzähler an Stelle Mâyâdêvis wieder das Wort nimmt. Die nächsten Gesänge sind gleichfalls Bestandtheile des laufenden Textes, nicht Recapitulationen: ein Gesang der Götter und Göttersöhne, Aufforderung zur Nachfolge Buddhas enthaltend, ein zweiter gleichen Inhalts, von einzelnen Göttersöhnen gesungen, ferner die hymnischen Wechselreden, in welchen die himmlischen Jungfrauen die er-

wählte Mutter preisen, die Verse, womit die Götterschaaren den Buddha herabzusteigen auffordern, endlich der Gesang der Apsarasen zum Lobe Buddhas, womit der Abschnitt schliesst. Aus dem Folgenden erwähnen wir nur noch die bereits benutzten Stücke: den Gesang der Göttinnen aus der Höhe beim Einzuge Mâyâs in den Park und die Loblieder der den Neugeborenen begrüssenden Götter. Im Sutta-Nipâta (S. B. X, 2. Abth. III, 11) singt auch Asita, der das Buddhakind begrüsst, Lob und Preis in hymnischem Stil, ähnlich dem Simeon des Evangeliums.

---

11. Des Herodes Furcht, Erkundigungen und Anschläge.

Mt. 2.

Nicht im Lalita Vistara, aber im Abhinischkrâmana-Sûtra, findet sich eine Erzählung: »Die Furcht Bimbasâras«. Bimbasâra, König in Magadha, beauftragt seine Minister, eine Untersuchung im ganzen Königreiche zu veranstalten, ob Jemand lebe, der ihm durch Überlegenheit gefährlich werden könne. Zwei Boten werden ausgesandt; diesen begegnet ein Mann und sagt ihnen: am Fusse des Himalaya wohne das Volk der Sâkyas, — »zu diesem Stamm gehörig ist ein Kind geboren, der Erstling seiner Mutter, von herrlicher Erscheinung, durch Geburtsland und Familie hoch geadelt, bewundernswerth in jedem Betracht, in Allem vollkommen; sein Leib trägt die 32 Zeichen des grossen Mannes und die 80 geringeren Zeichen: am Tage seiner Geburt stellten die Brahmanen ihm das Horoskop, und dies war das Ergebniss: in Anbetracht jener Zeichen würde er, im Weltleben bleibend, ein grosser Herrscher werden und herrschen über die vier Continente, zurückgezogen aber von der Welt, würde er ein Buddha werden«. Die Boten erzählen dies dem Könige und fordern ihn auf, ein Heer zu rüsten, um das Kind zu verderben. Der König lehnt dies ab, indem er spricht: wird das Kind ein Herrscher, so haben wir Friede und Freude

unter seinem Scepter, wird es ein Buddha, so lasst uns seine Schüler werden[119].

Eigentliche Parallelen zum Kindermord von Bethlehem finden sich im Buddhismus nicht. Der *Krischna*-Mythus bot eine solche dar in der Verfolgung Krischnas und der Ermordung aller seiner Geschwister durch den Mutterbruder Kamsa, Rettung des Kindes auf seinen eigenen Rath durch seine Unterbringung bei den Hirten. Hierher gehört auch die Geschichte des *Moseskindes*, seine Errettung aus der Hand des Pharao, und das hierzu vorhandene akkadische Vorbild vom Könige Sargon I. um 1600 v. Chr., der von sich selbst erzählt (Smith-Delitzsch, p. 248):

»Meine Mutter war eine Fürstin, meinen Vater kannte ich nicht, ein Bruder meines Vaters beherrschte das Land. In der Stadt Azupiranu, welche am Ufer des Euphrat gelegen, ward meine Mutter, die Fürstin, mit mir schwanger, in schwerer Lage gebar sie mich. Sie legte mich in ein Kästchen von Rohr, verschloss mit Erdpech meinen Ausgang, liess mich hinab in den Strom, welcher mich nicht ertränkte. Der Strom trug mich, zu Akki, dem Wasserträger, brachte er mich. Akki, der Wasserträger, im Mitgefühl der Eingeweide hob mich auf; Akki, der Wasserträger, zog als sein Kind mich auf.«

Man kann auch an die Rettung des *Zeuskindes*, besonders aber an die des *Cyrus* erinnert werden, wie sie uns Herodot erzählt hat (I, 107—113). Im Zerduscht-Nameh steht Ähnliches zu lesen von *Zoroaster*, der als Kind von dem ungläubigen Könige und Zauberer Duransarun mit dem Dolche getödtet werden sollte, aber die Hand desselben erlahmte, und als die Zauberer das Kind in die Wüste lockten, um es zu verderben, ging es aus allen Anfechtungen, durch Feuer, allerlei Gethier u. s. w. unversehrt hervor. *Muhammad* war, der Tradition zufolge, aus religiösen Gründen schon als Kind Object der Verfolgung durch arabische Seher und Juden[120].

---

119) Beal, The romantic legend of Sâkya Buddha, p. 103 f.

120) Spiegel, Münch. Sitz. 1867, I: Über das Leben Zarathustras. — Sprenger I, 165. 175.

12. Namengebung.

Mt. 1, 21 ff. Lk. 1, 31. 2, 21.

Dem Vater Johannes des Täufers, wie der Mutter Jesu, lässt Lukas, dem Vater Jesu lässt Matthäus, durch den Engel den Namen sagen, der dem Kinde gegeben werden soll. Bei Lukas ist in Bezug auf Johannes die Verkündigung der Würde und Bestimmung des Kindes vielleicht zugleich eine Namendeutung, entschieden ist sie dies bei Matthäus in Bezug auf Jesus: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν; denn יֵשׁוּעַ heisst *Hilfe*, *Heil*, *Rettung*, und zwar durch Jehovah, da die erste Silbe verkürzt ist aus יְהֵי (יְהוֹ). Der Name *Jesus* tritt sonach hier als Bezeichnung der Heilsbedeutung seines Trägers auf. Matthäus fügt sogleich den zweiten, messianischen Namen hinzu: *Emmanuel*, d. i. Gott mit uns. Dazu kommen die Würdenamen *Gottessohn*, *Sohn des Höchsten* (Lk. 1, 32), *Christos*, sowie *Meister*, *Heiland*, *Erlöser*, und die Selbstbezeichnung *des Menschen Sohn*.

Von Buddhas vielen Namen scheint der seines Geschlechts, *Sâkya*, ein nomen proprium zu sein, und *Gaûtama* ein priesterlicher Beiname dieses Geschlechts, welcher auf den Eigennamen eines Ahnen, des alten Rischi Gaûtama oder Gôtama zurückging. Von den Zusammensetzungen mit Sâkya soll *Şâkyasimha*, der Sâkya-Löwe, fast noch häufiger sein als *Sâkyamuni*. *Srâmana*, in der Pali-Form *Samana*, ist der älteste Name der Anhänger Buddhas, sofern diese sich im Wesentlichen für identisch ansehen durften mit schon bestehenden Srâmana-Secten, die das persönliche fromme Leben der traditionellen Orthodoxie und den Ansprüchen der Brâhmanenkaste auf alleinige Gottgleichheit entgegensetzten. Dieser Name, den Inschriften des Asôka geläufig, im Lalita Vistara öfters auch von dem Meister gebraucht, heisst der »rein Handelnde«. *Buddha*, der Erleuchtete, Erwachte, Erkennende, ist der eigentliche Messiasname. *Siddhârtha*, verkürzt aus *Sarvârtha-Siddha*, ist der Name, den ihm sein Vater gab, ausgesprochener Massen um der Bedeutung willen: »jedes Wunsches Erfüllung«. In

den Sûtras ist besonders häufig die Bezeichnung *Bhagavat*, der Erhabene oder Glückselige, schon bei den Brahmanen ein beliebter Ehrentitel hoher Personen und grosser Männer, und *Tathâgata*, d. i. der Vollendete, oder nach Anderen: der die Erscheinungen früherer Buddhas in sich Wiederholende; dann *Dschina*, der Siegreiche, vielleicht mit Bezug auf die Überwältigung des bösen Geistes Mâra, und *Sûgata*, der Willkommene. *Bôdhisattva* heisst Buddha zunächst als Aspirant der Buddhawürde vor seiner Menschwerdung und bis zu seiner Erlangung der höchsten Intelligenz, doch wird auch ein allgemeiner Buddhatitel daraus [121]). —

Der Familienname des *Confucius* ist *Kung* oder *Kong*; *Fu* heisst »Lehrer«; *Tseu*, Sohn, ist Titel der Adligen, den sie beim Aufsetzen des männlichen Hutes erlangen. Auch *Zarathustras* Name scheint ein nomen proprium zu sein, ohne Bedeutsamkeit, nicht »Goldstern«, wie man früher meinte, sondern »Kameltreiber« zu verdeutschen. Dagegen heisst *Moses* (מֹשֶׁה), wie oben erwähnt, der Befreier, Herauszieher, nämlich aus Aegyptenland, und *Muhammad*, welchen Namen die Tradition auf ein himmlisches Geheiss zurückführt, während ihn in Wahrheit der Prophet sich selbst beigelegt haben mag, ist der »Gepriesene« oder »Ersehnte«, der Messias, sein andrer Name *Ahmad* ist dem gleich. Nach einer Überlieferung kommen ihm fünf symbolische Namen zu [122]).

---

121) Köppen I, 75. 91. Lefmann, 67. Oldenberg, 67 f. 97. 128. Burnouf, Lotus, 731 f. Wassiljew, 68. 135. Müller, Essays I, 184. 188. 214. Rgya, 97. St. Hilaire, 74. — Die Chinesen haben Buddha in *Fo-to* transscribirt, abgekürzt zu *Fo:* Müller, Essays I, 258.

122) Plath, Abhh. XII, 2. Abth., 20. Spiegel, Sitzungsb. 1867, I. Windischmann, Zoroastr. Studien, 45 ff. Sprenger I, 155 ff. Der Name *Ahmad* ist mit Beziehung auf Joh. 15, 23—27 gewählt = παράκλητος.

13. Darstellung im Tempel.

Lk. 2, 22—24.

Die ältesten Greise des Sâkyageschlechts versammeln sich und verlangen vom Könige, dass das Kind feierlich zum Tempel der Götter geführt werde. Der Vater gesteht es sofort zu, lässt die ganze Stadt schmücken, alle Krüppel und Entstellten aus dem Wege entfernen. Das Kind lächelt über das Vorhaben und erinnert daran, dass alle Götter ihm gehuldigt haben: »Giebt es einen Gott, der erhaben wäre über mich? — über mich, der ich der Gott der Götter, höher als alle Götter bin? Wo ist der Gott, der mir gliche oder mich überragte? — Götter und Menschen werden einstimmig sagen: Dieser ist der Gott der Götter!« Unter Musik, ungeheurem Zulauf, Blumenregen durch die Apsarasen, bewegt sich der Zug nach dem Tempel, 100000 Götter ziehen den Wagen; sowie der Tempel betreten ist, erbebt die Erde, himmlische unsichtbare Musik erklingt, der Blumenregen erneuert sich, die Götterbilder, auch die des Indra und des Brahma, verlassen ihren Ort, um des Kommenden Füsse demüthig zu begrüssen, worauf die Götter mit einem Preisgesange auf Buddha die Feier schliessen[123].

Es ist bemerkenswerth, dass sich diese Erzählung auf keine gesetzliche Vorschrift beruft, wie die des Lukas, sondern einfach an die Erinnerung frommer Menschen an einen Tempelbesuch anknüpft, der hier als ein Act freier Dankbarkeit erscheint oder auch im Bedürfnisse des Göttersegens für des Kindes Gedeihen sein Motiv findet. Wäre die Darstellung des Jesuskindes im Tempel wirklich durch jüdisches Gesetz gefordert, so wäre die Originalität des buddhistischen Erzählers stark bedroht, der dann das für seine Leser wegfallende Motiv beseitigt zu haben, und einen abrupten Entschluss, wegen der Mahnung der Greise ohne weiteren Grund gefasst, an die Stelle gesetzt zu haben erschiene. Umgekehrt

123) Rgya, 113—116. — Die Erzählung findet sich nicht im Nidânakathâ, aber bei dem Chinesen Wang-Puh und im Abhinischkrâmana-Sûtra.

aber, wenn sich jene Berufung auf ein jüdisches Gesetz bei Lukas als ein unzutreffendes, künstlich gemachtes Mittel erwiese, um der Erzählung einen Anhalt für den Vorstellungskreis jüdischer Leser zu verschaffen und sie in den Rahmen des Judenthums zu spannen, aus dem sie sonst herauszufallen drohte, so wäre damit ihr fremder Ursprung für unser Evangelium nahe gelegt und die buddhistische Erzählung gewönne durch die Schlichtheit ihrer Motivirung das Übergewicht in der Wahrscheinlichkeit der Unabhängigkeit und Priorität. Der letztere Fall von beiden liegt in der That vor. Die Gesetzesstellen, welche der Evangelist mit einem »wie geschrieben steht« zur Rechtfertigung anführt, enthalten Nichts von Darstellung im Tempel, sondern sprechen vom Reinigungsopfer der Mutter, bei dem nicht einmal der Anwesenheit des Vaters, geschweige des Kindes gedacht ist (Levit. 12, 1 ff.), und von der Heiligung, d. i. Opferung aller Erstgeburt für Jehovah, wobei aber ausdrücklich von der menschlichen Erstgeburt gesagt ist, dass sie »gelöst«, wir würden jetzt sagen »abgelöst« sei durch anderartige Opfer (Ex. 13, 2 vgl. mit Vers 12 f.). Auch andere Stellen des Gesetzes stehen nicht zur Verfügung. Num. 18, 15 spricht ebenfalls von Opfer und Ablösung der Erstgeburt, in diesem Sinne von »Darbringen« (הִקְרִיב), ohne an ein Gebot der »Darstellung« des zu lösenden oder gelösten Kindes zu denken; auch erzählt Lukas kein Ersatzopfer für das Kind, sondern nur ein Reinigungsopfer der Wöchnerin. Das Gleiche wäre zu bemerken zu Ex. 22, 28 f.[124]).

Die Huldigungen der Götter sind im christlichen Evangelium durch die Lobgesänge des Simeon und der Hanna ersetzt, welche hier, so wie jene dort, als der eigentliche Zielpunct der Erzählung erscheinen.

---

124) Vgl. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, I. Band, Zürich 1867, p. 372. Diestel in Schenkels Bibellexikon s. v. Erziehung, p. 169, stützt sich also mit Unrecht auf derartige Stellen.

14. Die Aeltern suchen ihn.

Lk. 2, 41—50.

Der Knabe Siddhârtha war ein besonderes Kind; er zog sich von den Spielen der Altersgenossen zurück und vertiefte sich in einsamem Nachdenken. Eines Tags war er mit einigen Gefährten ausgegangen, um ein Dorf zu besuchen, das die Überlieferung mit Auszeichnung das »Ackerbaudorf« nennt (le village de l'agriculture). Er verirrte sich dabei, allein, in einem weiten Gehölz, und Niemand wusste, was aus ihm geworden war. Die Besorgniss erreicht den Palast des Königs; der Vater, von einer hilfreichen Schaar unterstützt, sucht ihn im Walde und findet ihn, umgeben von Rischis, heiligen Sängern der Vorzeit, welche vom Himmel herabgekommen waren, um den Herrlichen zu schauen und mit ihren Hymnen zu feiern. Dieser sitzt zwischen ihnen im Schatten eines Dschambu-Baumes, in tiefste Meditation versunken, in überweltliche Regionen entrückt. In jener Pâliquelle, der Einleitung zu den Dschâtakas, ist von keiner Verirrung und von keinem Suchen die Rede; beim Ackerbaufest haben die Wärterinnen das Kind unter dem Dschambubaume liegen lassen, um das Pflügen des Königs mit goldenem Pfluge anzuschauen, zurückkommend finden sie den Knaben in dem Zustande tiefer Contemplation; sie rufen den König, der das Wunder anstaunt[125]. — Das Bewusstsein seiner Göttlichkeit, nicht völlig unvergleichbar mit dem »Sein in Dem, was meines Vaters ist«, sprach sich in den Worten aus, mit welchen er den Besuch im Tempel als sinnlos für ihn, den Gott der Götter, verlachte; aber welchen Hauch von Innigkeit und Demuth, der dem Gegensatze gegen die Aeltern jede Schroffheit nimmt, breitet über die christliche Erzählung der Vatername Gottes aus! —

Von *Confucius* wird erzählt, dass er als Kind gern mit Opfergefässen gespielt und Cultusgebräuche nachgeahmt habe[126].

---

125) Rgya, 125 ff. Birth Stories, 74 f.
126) Plath, Abhh. XII, 2 Abth., 23.

15. Frühreife. Er übertrifft seine Lehrer.

Lk. 2, 46 f.

Schon im Leibe der Mutter ist Buddha Gesetzeslehrer, auf dessen Worte Götter lauschen, und den sie um Offenbarungen anflehen. Unmittelbar nach der Geburt setzt er den Fuss auf die Erde, thut Schritte nach den vier Himmelsgegenden, um anzudeuten, dass seine Sendung der ganzen Welt gelte, und verkündet augenblicklich den Zweck seiner Menschwerdung in früher von uns mitgetheilten Worten. Sein Verhalten gegenüber dem Tempelbesuch gehört ebenfalls hierher. In der Schreibschule erklärt ihn sein Lehrer »für den grössten der Götter, für das unvergleichlichste Genie«; er zählte 64 Schriftgattungen auf, von welchen der Lehrer nicht einmal die Namen kannte. Vor seiner Verheirathung muss er eine Probe seiner Künste ablegen: er übertrifft seine Mitbewerber und selbst die Richter in allen Fächern des Wissens und Könnens, auch in körperlichen Fertigkeiten, Ringen, Bogenschiessen u. s. w.[127]). —

Die Parallelen in den Lebensgeschichten mythischer und hervorragender geschichtlicher Persönlichkeiten fliessen hier wieder besonders reichlich. Der Kindheit des *Cyrus* kann hier ebenso wieder gedacht werden, wie der des *Herakles*. Von *Confucius* lagen zu bald nüchterne eigne Bekenntnisse vor, als dass die Sage hätte Boden gewinnen können; die erwähnten Cultusspiele können ganz wohl ebenso historisch sein, wie die des kleinen *Göthe* und manches anderen ernsten Kindes. Des Confucius älterer Zeitgenosse und Rival *Lao-Tseu* ward mehr zum Mythus als jener: sein Name ist nicht Eigenname, sondern Ehrentitel, der »alter Herr« oder »alter Weiser« bedeuten mag, gewöhnlich aber durch »altes Kind« übersetzt wird (tseu = Sohn); vielleicht ist hieraus die Sage entstanden — oder umgekehrt der Name aus der Sage —, dass er 80 Jahre im Mutterleibe geblieben und mit

127) Rgya, 123 f. 136 ff. 149 ff. Köppen I, 79.

Greisenhaar geboren sei. Weiterhin übertrug die Lao-Secte den Buddhamythus auf ihren Meister: er habe seit Erschaffung der Welt existirt, erscheine jedes Jahrhundert einmal u. s. w.[128]) Von dem uralten Kaiser *Schin-nung*, dem zweiten, der überhaupt benannt ist, haben wir bereits gehört, dass er drei Stunden alt sprach, fünf Tage alt lief, drei Jahre alt Ackerbau trieb, indem er diesen in seinen Spielen darstellte. Auch der Urahn der *Mandschu* konnte sogleich bei der Geburt reden und gab durch schöne Gestalt und durchdringenden Verstand alsbald seine himmlische Abkunft kund. Von den vielen Wundergeschichten des Zerduscht-Nameh, zu welchen es im Zendavesta und selbst im Bundehesch an jeder Anknüpfung fehlt, ist doch die eine schon dem älteren Plinius bekannt gewesen, dass das Kind Zarathustra sogleich nach der Geburt gelacht habe (Hist. nat. VII, 16). Die *muhammedanische* Legende kennt nur äussere Wunder, die das Kind auszeichnen: der Neugeborne setzt die Händchen auf die Erde und hebt den Kopf gen Himmel, die Amme und zugleich ihr Vieh erfreut sich eines wunderbaren Milchzuflusses, das heranwachsende Kind wird allenthalben von einer schattenspendenden Wolke begleitet; selbst die innere Erhöhung und Heiligung ist zum äusseren Mirakel verzerrt, in der Erzählung, dass dem Knaben oder Jünglinge im Traume, oder auch in Wirklichkeit, durch Engel, durch Verfolger oder Andere das Herz ausgerissen worden sei, worauf er es neu eingesetzt erhalten, nach Auswaschen der darin von Geburt und Erziehung enthaltenen Antheile des heidnischen Irrglaubens[129]). In diesem Stile haben die christlichen Apokryphen die entsprechenden Keime der kanonischen Evangelien bald mehr, bald minder geschmacklos ausgesponnen und etwaige Anregungen aus fremdländischer heiliger Literatur verwerthet[130]).

---

128) Pläncknér, Lao-tse Tao-te-king, Leipzig 1870, Einleitung p. I. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, II, 76.

129) Sprenger I, 162—169.

130) Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851. Auszüge bei Keim, Geschichte Jesu I, 365 ff. 377 ff. — Buddhistische Parallelen dazu s. z. B. bei Beal, Romantic Legend, p. IX.

16. Damit erfüllet werde, was gesagt ist.

Wir schalten hier, am Ende der Kindheitsgeschichten, an der Schwelle des im tieferen Sinne die Weissagung erfüllenden Berufslebens Jesu, einen Hinweis auf äusserliche Beziehungen ein, in welche auch andrer Religionsstifter Leben zu vorhergegangenen Prophetien gesetzt worden ist. In der vielerwähnten Berathung im Tuschita-Himmel fragt Buddha: in welcher Gestalt soll ich auf Erden erscheinen? Die verschiedensten Vorschläge tauchen auf, bis einer der Göttersöhne erklärt, Buddha müsse einer Bestimmung der *Vedas* gemäss als Elephant in den Mutterschooss eingehen: das beigefügte Citat des Veda passt freilich so wenig, wie gar manches alttestamentliche Citat des Matthäus. Der tibetanische Text fügt dem Citate hinzu: »er wird in jedem Stücke die Weissagung erfüllen«[131]. — Die *muhammedanische* Tradition kennt gleichfalls Weissagungen auf einen Propheten, dess Name Muhammad sein werde u. dgl. Besondere Kennzeichen treffen an ihm ein: sein Fuss ist dem Fusse Abrahams ähnlich, der in der Kaabah abgedrückt ist; als Jüngling einst unter einem Zizyphusbaume sitzend, wird er von Abubekr als Prophet erkannt: »dies ist ein Prophet; Niemand als Muhammad, der Bote Gottes, sitzt nach Jesus unter diesem Baume«. Merkmale am Körper bezeichnen die Prophetenwürde, wie bei Buddha die 32 Zeichen und 80 Merkmale den grossen Mann[132].

---

17. Die Stimme des Predigers in der Wüste.

Mt. 3. Mc. 1. Lk. 3. Jh. 1.

Der schon als zwölfjähriger Knabe die Weisen seines Volks durch den Gehalt seiner Fragen und Antworten be-

131) Lefmann, 33 f. 179 f. Nach Rgya p. 13 f. scheinen noch weitere Kennzeichen aus den Vedas geschöpft zu sein.

132) Sprenger I, 161. 175. 178 f. 183 f. 186.

schämte, der von der Sehnsucht getrieben, in Dem zu sein, was des Vaters ist, der Aeltern vergass, er musste sich zu dem gewaltigen Propheten und Täufer in der Wüste am Jordan mächtig gezogen fühlen, der so ernst zur Busse mahnte und das Nahen des Himmelreichs verkündete. Wie sich die zünftigen Theologen aller Schattirungen mit Gesetz und Propheten abfanden, hatte er bald zu völliger Unbefriedigung kennen gelernt; wir sehen, wie sicher und gewandt er später sich ihrer Künste bedient, um die schlauen Fragen und Einwände der ihn Versuchenden mit gleichen Waffen zu pariren (Mt. 12, 1 ff. 21, 23 ff. 22, 41 ff., vgl. auch Jh. 10, 33 ff.). Er kannte die tiefe innere Fäulniss, die sich hinter gleissender Gesetzesstrenge und frommen Übungen verbarg. Aus der Fülle ernstester sittlicher Ergriffenheit vermochte er, als er sein Amt angetreten, die Schrift in den Synagogen auszulegen durch gewaltig fortreissendes Wort, das die ganze Armuth und Blösse der »Schriftgelehrten« vor allem Volke aufdeckte. Was sich hiervon schon in dem Jünglinge regte, trieb ihn mit der Hoffnung endlicher Stillung seines Heilsdurstes und befriedigten Anschlusses an eine gleichgestimmte Persönlichkeit an den Jordan. Wir wissen aus seinen späteren Urtheilen, dass er auch hier, wenn auch mit Verehrung, doch nicht ohne Enttäuschung davonging. Die noch hart an das Essenerthum streifende Art des Täufers war ihm ein neuer Wein in alten Schläuchen; der Kleinste im Himmelreich ist grösser als Johannes, wenn dieser auch der Grösste bleibt unter denen, welche nicht die Wiedergeburt aus dem neuen Geiste in sich erlebten (Mt. 11, 2—19. 9, 14—17 und Parall.). War er aber dieser Grösste, so sind die Versuche eines Anschlusses an Zeitgenossen mit ihm zu Ende: Jesus ist nun auf sich selbst zurückgeworfen, vielmehr auf den Gott in seiner eignen Seele, und, wenn er nicht muthlos verzichten wollte, zu dem Entschlusse gedrängt, sich selbst für den berufenen Erlöser seines Volks und aller Menschen, für den gotterkorenen Führer zum »Reich der Himmel« zu halten.

Den gleichen Durchgang durch die dargebotenen Heils-

quellen und Weisheitslehren der Zeit, im heissen Sehnen nach Befriedigung, bis zum Verzicht auf jede Anknüpfung an Andere, auch ein letztes Ankommen bei dem Verehrungswürdigsten und doch nicht Genügenden, zeigt uns die Geschichte Sâkyamunis. Des Knaben Hang zur Meditation bereitet den Boden für eine rasche Aneignung alles Wissens und Könnens in der Jugend: auch in *Philosophie*, *Moral* und *Vedakenntniss* lässt er die Richter hinter sich, die ihn prüfen sollten. Auch Ehe und Familienleben ziehen ihn nicht ab; mitten in der Lust versinkt er in Betrachtungen über das Leid und die Hinfälligkeit des Daseins. Entschlossen, jedesfalls mit dem üppigen und weltlichen Leben zu brechen, durch das diesem Elende nur Nahrung zuwächst, verlässt er das Haus, das Königthum, Reichthümer, Angehörige, thut allen Schimmer ab, scheert das Haar, kleidet sich in das Gewand der Armuth. Zunächst sucht er *Brahmanen* auf: sie werden zu Bewunderern *seiner* Weisheit, während er ihre Lehre als zurückbleibend erkennt hinter seinem Ideale wahrhafter Erlösung. In Râdschagriha, der Hauptstadt Magadhas, zieht er schon weite Kreise begeisterten Antheils um sich her, aber er weicht wieder zurück in die gedankennährende Einsamkeit, an die Ufer des Flusses Nairanjana. Noch hofft er Befriedigung, wenn er den Weisesten gehört. Der berühmte Brahmane *Rudraka* zu Râdschagriha, dem er sich zum Schüler anbietet, wird sein Johannes; Buddha muss ihm sagen, dass sein Weg nicht zum Frieden, zur Befreiung und wahren Einsicht führe. Merkwürdig, dass hier sogar die Erzählung des vierten Evangeliums von *Johannesjüngern*, welche zu Jesus übertreten, ihre buddhistische Parallele findet: fünf Schüler des Rudraka gehen mit dem Sâkyamönch in die Wüste; sie werden ihm untreu, als er aufhörte zu fasten, denn sie waren strenge asketische Büsser und blieben es noch, als ihr neuer Meister den Irrthum der Übertreibung dieser Lebensweise erkannte («Johannes ist gekommen, ass nicht und trank nicht, — des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket»: Mt. 11, 18 f.); endlich, als er die Wüste verlassen hat und die Abtrünnigen zu

Benares wiederfindet, bekehrt er sie zu dem neuen Wein in den neuen Schläuchen [133].

18. Fasten in der Wüste.

Mt. 4, 1 f. Mc. 1, 12. Lk. 4, 1 f.

Der Rückzug aus dem Welttreiben in stille Einsamkeit, aus der Cultur in die Umgebungen eines ursprünglichen Naturdaseins, aus bunter Manchfaltigkeit des Lebens in grossartige Monotonie, ist nur die äussere Ergänzung und Versinnbildung der inneren Vertiefung, die schon der Knabe liebte. Wir finden das Entsprechende bei Jesus nicht ausschliesslich im Übergange zur Berufsergreifung, wiewohl hier am andauerndsten: auch später noch werden uns Rückzüge der Art, zum Gebet, zur Sammlung, zur Bewahrung vor Anfeindungen, gemeldet (Mc. 1, 35. 45. Lk. 6, 12. Mt. 14, 13). Auch Buddha sahen wir auf der Reise durch Magadha zwischen Städte- und Wüstenaufenthalt wechseln; der letzte Misserfolg im Suchen eines lernenden Anschlusses treibt ihn, ebenso wie Jesus, zu der grossen vorbereitenden Vereinsamung, welche, mit leiblicher Casteiung verbunden, die Klarheit im Bewusstsein des Berufs und der göttlichen Sendung auf die letzte Probe stellen sollte. Er fastete nach ältester Überlieferung viermal sieben, nach jüngerer siebenmal sieben Tage. Aber auch nach seinem ersten Auftreten wird er noch einmal durch besondere ihm aufsteigende Zweifel in einsame Meditation zurückgetrieben [134].

Warum aber fastete *Jesus*, ja (nach Lukas) »ass Nichts«, vierzig Tage und Nächte, er, dem die Begegnung mit Johannes den tiefwurzelnden Unterschied seines Lebensideals von allem essäisch-asketischen Wesen deutlich gemacht haben musste? Dies Fasten bleibt bei Jesus befremdend; für

133) Rgya, 178. 181 ff. 214 f. 226 ff. 233 ff. 253 ff. 381 ff.
134) Rgya, 364 ff.

Buddha ist es naturgemäss, unvermeidlich, durch seine brahmanische Religionsgrundlage erklärt, und seine eigne nachmals verkündete Lehre behält immer noch das Ideal der Weltflucht, der Bedürfnisslosigkeit, der Befreiung vom Leiden durch Verzicht auf Lust, zu ihrem wesentlichen Inhalt und Ziel.

Der Ort der Selbstpeinigungen Sâkyamunis ist Uruvilva, südlich von Patna, ein Dorf am Flusse Nairanjana, der jetzt Phalgu heisst. Völlig entkräftet, erkennt er endlich das Thörichte seines Unternehmens und nimmt Nahrung an, die ihm die Mädchen des Ortes zutragen, oder die auf wunderbare Weise, seinen Wünschen unmittelbar folgend, vor ihm erscheint. In der Kleidung indess geht er noch weiter abwärts, bis zum Widrigen: er bedeckt sich mit den Lumpen einer ausgescharrten Bettlerleiche. Sechs Jahre verweilte er zu Uruvilva [135]. —

Von einer langen Zurückziehung *Zoroasters* auf ein Gebirge oder in eine Wüste, wo er nur von Milchspeisen lebte, wissen schon Plinius, Plutarch, Dio Chrysostomus. *Moses* empfing seine erste Offenbarung in der Wüste am Berge Horeb (Ex. 3, 1 ff.). *Muhammad* zieht sich in heftigem Seelenkampfe auf den Berg Hirâ, eine Stunde von Mekka, zurück, und auch ihm werden in solcher Einsamkeit die ersten Offenbarungen zutheil, aus Engels Mund [136].

---

19. Die Taufe im Jordan.

Mt. 3, 13 ff. u. Parall.

Nachdem Sâkyamuni das Fasten aufgegeben, badete er in dem Flusse Nairanjana. Während dies geschah, »streueten Tausende von Göttersöhnen, in der Absicht, um dem Bôdhisattva Opfer darzubringen, göttlichen Aloë- und Sandelstaub

135) Rgya, Cap. XVII. XVIII. Oldenberg, nach dem Mahâvagga: p. 116.

136) Spiegel, Über das Leben Zarathustras, a. a. O. Sprenger I, 297 f.

über die Wässer hin und himmlische Essenzen und Blumen aller Farben, so dass in diesem Augenblicke der grosse Fluss Nairanjana voll von göttlichen Wohlgerüchen und Blumen dahinströmte«[137]).

20. Die Versuchung.

Mt. 4, 1—11. Mc. 1, 13. Lk. 4, 2—13.

Hunger und Entkräftung, die Folgen des Fastens, sind der erste Angriffspunct für die Lockungen des Versuchers. Dem bösen Dämon bahnt die sorgende Mutter den Weg, welche, bald nach Siddhârthas Geburt verstorben, jetzt aus dem Tuschitahimmel herabkommt, bangend um sein Leben, Einstellung der harten Übung von ihm zu erflehen. Er tröstet sie, ohne zu wanken. Der Dämon *Pâpîyân*, der »Fürst im Reiche der Lust«, identisch mit *Mâra*, dem Gott der begehrenden Liebe, der Sünde und des Todes, spielt den Verständigen, eingehend auf Buddhas Beruf: »Liebes Kind, man muss leben; nur lebend wirst du das Gesetz lehren und üben!« Der Göttliche entlarvt ihn, nennt ihn den Verbündeten der Lüste, zählt alle seine Helfer auf: Sehnen, Langweile, Hunger, Durst, Leidenschaften, Trägheit, Schlaf, Furcht, Zweifel, Zorn, Heuchelei, Ehrgeiz, Schmeicheleien, Ehrerweisungen, falscher Ruhm, Selbstlob, fremder Tadel — »das sind deine schwarzen Bundesgenossen, die Armee des sengenden Dämons«. Selbst die Göttersöhne bieten ihm Stärkung an (vgl. Mt. 4, 11: die Engel dienten ihm); sie wollen ihm Nahrung durch die Poren der Haut zuführen, so dass er nicht nöthig hat, durch eignes Thun sein Gelübde zu brechen: er weist dies mit klarem sittlichen Bewusstsein als Selbstbetrug und Lüge von sich[138]).

137) Rgya, 259 f.

138) Rgya, 245—254. Pâpîyân: 286 Mâra: Köppen I, 88. Lefmann, 60. 99 f. Im Dhammapadam Vers 7 f. 33 ff.

Diese erste Reihe von Verlockungen, welche sich auf die Annahme von Nahrung bezieht, wie die erste Versuchung Jesu, findet allein noch zu Uruvilva statt. Buddha kommt inzwischen, wie wir wissen, zu besserer Einsicht. Er begiebt sich nun nach Bôdhimanda, d. i. »Sitz der Erkenntniss«, immer noch unweit des Flusses Nairanjana, wo ihm bestimmt war, die Buddhawürde zu erlangen. Zuvor musste er den Dämon und sein Reich völlig überwunden haben. Er fordert daher diesen selbst heraus, indem er durch einen Lichtstrahl, der zwischen seinen Augenbrauen hervorbricht, die Hölle erleuchtet. Mâra, aus ängstigenden Träumen erweckt, ruft alle seine Schaaren zusammen. Nach kurzem Kriegsrath, in welchem eine Partei zur Rechten einer Linken gegenübertritt und von dem aussichtslosen Kampfe abräth, rückt er mit seinen Armeen gegen den Bôdhisattva vor. Die haarsträubend hässlichen, kannibalischen Heerhaufen, bewaffnet auf alle denkbaren Weisen, selbst mit Schlangen und Feuerflammen, alle denkbaren Geschosse schleudernd, auch Baumstämme und Berge, mit Schädeln und mit Rosenkränzen abgehauener Finger behängt, hier thierköpfig, dort ohne Kopf, dort mit vielen, bis zu 100000 Köpfen, von Schlangengift triefend, — werden von dem Siegreichen, der sie wie eine Traumerscheinung betrachtet, mit unerschütterter Seelenruhe erwartet. All die Geschosse verwandeln sich in Blumenguirlanden, die über seinem Haupte schweben, oder setzen sich zu seligen Götterpalästen zusammen, die Feuerstrahlen werden zur lichten Glorie um ihn her. Mâra hatte gehofft, den Triumph zu erkämpfen, dass Buddha sich von seinem Sitz erhebe und — die devoteste Form der Verehrung — ihm die Füsse mit seinem Haupte grüssend berühre[139]).

Jetzt beruft Mâra seine Töchter, die Apsarasen, und befiehlt ihnen, die 32 Arten weiblichen Zaubers vor dem Bôdhisattva zu entfalten: Sie tanzen, singen, kokettiren in Stellungen und Geberden, in raffinirten Enthüllungen und Verhüllungen, — nach der Erzählung im Nidânakathâ zu den Dschâtakas antwortet ihnen Buddha mit Versen aus dem

139) Rgya, 261 ff. 286 ff. Die Erwartung der Devotion: 290.

Dhammapadam, also mit Stellen heiliger Schrift —; beschämt müssen sie sich zurückziehen und preisen den Unbesieglichen nun selbst in ihren Liedern; die Göttersöhne stimmen einen Spottchor an auf die geschlagenen Schönen und ihren abermals gedemüthigten Führer. Aber dieser giebt den Kampf noch nicht auf. Er redet den Bôdhisattva wiederum an:

»Ich bin der Herr der Lust, ich bin der Gebieter der ganzen Welt; Götter, Menschen, Thiere sind mir unterthan, sind in meiner Gewalt; so, wie sie, komme auch du in mein Reich, erhebe dich von deinem Sitze, komm, und sprich wie jene!« (vgl. Mt. 4, 9.)

Buddha antwortet:

»Wenn du auch der Herr der Lust bist, doch bist du nicht der Herr des Lichts. Siehe mich an: ich bin der Herr des Gesetzes; Machtloser, der du bist, vor deinen Augen werde ich die vollendete Erkenntniss erlangen.«

Der Wortkampf zieht sich in dieser Weise noch lange hin, bis Mâra einen erneuten Ansturm mit den entfesselten rohen Gewalten seines Reichs versucht. Berge, Stämme, Schlangen, Reptile aller Art, Speere, vergiftete Äxte, glühende Kugeln werden geworfen, die Ungeheuer des Oceans heraufgeholt. Buddha sieht Alles an wie eine leere Phantasmagorie. Die bessere Fraction des Mâra-Heeres fällt jetzt zu dem Siegreichen ab und betet ihn an. Zuletzt erkennt auch Mâra die erlangte Buddhawürde seines Überwinders an, zieht sich betreten und verzweifelt zurück und endet den Krieg mit dem Ausrufe: »Meine Herrschaft ist dahin!« (Mt. 4, 11.)

Ein kleines Satirspiel folgt der Tragödie. Drei Töchter des Dämons nehmen die Verführungskünste von Neuem auf; der Unbesiegliche verwandelt sie in alte Weiber; sie bitten um Verzeihung und Gnade, die ihnen ohne Zögern, begleitet von guten Lehren, zutheil wird[140].

---

140) Rgya, 306 ff. 352 f. — Birth Stories I, 108 f. — Oldenberg, 55 ff. führt die Gestalt des Mâra auf den Todesgott Mrityu in älterer brahmanischer Mythologie zurück. Wenn er hierbei sagt (p. 59): »Wie Gott Mrityu dem Naciketas die Herrschaft über weite Lande verheisst, wenn er der Erkenntniss des Jenseits entsagen will, so bietet Mâra dem Buddha *das*

Dies ist die entwickelte Gestalt der buddhistischen Versuchungsgeschichte, ganz entsprechend der Zeit, in welche wir die Entstehung des Lalita Vistara zu legen hatten. Von grossem Interesse ist es, die weit einfachere Form derselben Legende damit zu vergleichen, wie sie uns in einem der ältesten Stücke des Pâli Kanons, im Sutta-Nipâta, dargeboten wird. Hier erzählt Buddha selbst: Als er in strengen Peinigungen am Flusse Nerangarâ die Erlangung des Nirvâna angestrebt, sei Mâra zu ihm getreten mit Worten des Mitleids: »du bist mager, übel behütet, der Tod ist dir nahe; leben ist besser, lebend wirst du zu guten Werken geschickt sein!« Da habe Buddha ihn gescholten, den Unwerth der Werke ihm vorgehalten, seinen Glauben, seine Einsicht, seine Willensstärke dagegengesetzt als das einzig Heilbringende: »wie der Gluthwind auftrocknet den Strom der Flüsse, so wird auch meine Peinigung endlich auftrocknen das wallende Blut!« Hierauf habe er dem Versucher seine Heere genannt, Wollust, Unmuth, Begierde, Trägheit, Feigheit, Zweifel, Heuchelei, Ruhmsucht u. s. w., das seien Mâras schwarze Armeen, aufgestellt, ihn zu bewältigen, Mâra auf seinem Elephanten an ihrer Spitze; er werde sie zertrümmern durch seine Einsicht, wie man einen irdenen Topf zertrümmert mit einem Steine. Der geschlagene Versucher, durch dieses blosse Wort schon vernichtet, erklärte ihm: »Sieben Jahre folgte ich dem Bhagavat Schritt für Schritt, ich fand keinen Mangel an ihm, dem Erleuchteten.« Wie eine Krähe, die den Felsen umkreiste, umsonst, keine Nahrung findend an dem Felsen, so entwich Mâra, der Übelgesinnte; zerrissen waren die Saiten seiner Laute. Endlich giebt uns die Nidânakathâ-Einleitung zu den Dschâtaka noch eine dritte Form der Erzählung, die uns einen starken Beweis dafür liefert, dass auch dem Lalita Vistara und dieser Pâli-Tradition bisweilen eigenthümliche Quellen gemeinsam sind, da in diesem Falle die Pâli-Erzählung bei weitem jener nor-

---

Königthum über das ganze Erdreich, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird«, — so bezieht sich dies auf die oben demnächst erwähnte Erzählung aus der Einleitung zu den Dschâtakas.

dischen nähersteht als den ceylonesischen Sûtras, doch aber von dem Lalita Vistara soweit abweicht, dass nicht eine Entlehnung aus letzterem angenommen werden kann. In dieser dritten Form fehlt die Versuchung, die an den Hunger des Fastenden anknüpft, dagegen stellt sich Mâra bereits dem Ausritt Buddhas aus dem Palaste entgegen, als er der Welt zu entsagen entschlossen ist, und verheisst ihm, wenn er davon abstehe, die *Herrschaft über die Welt*. Darauf Buddha: »ich weiss wohl, dass mir ein Reich beschieden ist, aber nicht ein weltliches Königthum ist's, das ich begehre (vgl. Jh. 18, 36: mein Reich nicht von dieser Welt); ich werde ein Buddha werden und alle Welten jauchzen machen vor Freude«[141]. —

Hierzu besitzen wir eine wichtige, obwohl im Einzelnen weit abstehende Parallele im Zendavesta. Der Kanon der Zarathustra-Religion, in dieser Eigenschaft am meisten dem Koran vergleichbar, hält sich auf der Höhe des allgemein-religiösen Gehalts, rhetorisch, liturgisch, paränetisch, fern von erfinderischer, gestaltenreicher Ausdichtung, mehr lyrischen als epischen Charakters, im Dramatisiren nur einen Anhalt für Lehrvortrag, nicht Fülle lebendiger Anschauung suchend. Es ist darum eine wohl annehmbare Vermuthung Haugs, dass in dem einzigen Stücke, das von dieser Charakteristik ausgenommen erscheinen kann, obwohl es zugleich dieselbe durch die Dürftigkeit seiner epischen Züge bestätigt, sich Überreste einer grösseren epischen Dichtung in den Kanon verloren haben. Eben dieses Stück ist die zoroastrische Versuchungsgeschichte, der 19. Fargard des Vendidad. Auch der Leser der deutschen Übersetzung hat sofort den Eindruck, den der Übersetzer, Friedrich Spiegel, in die Worte fasst: »So klar und durchsichtig der Gedankengang in diesem Capitel noch vorliegt, so gewiss ist es auch, dass dasselbe durch frühere und spätere Interpolationen vielfach gelitten hat«. Die späteren, welche die Huzvâresch-Übersetzung noch nicht vorfand, verbannte er aus der deutschen Wiedergabe, die früheren, welche

---

141) Sacred B. of the East, X, 2. Abth. p. 69 ff. — Buddhist Birth Stories I, p. 84.

er bezeichnet, stören sichtlich den Zusammenhang. Der Hauptinhalt ist folgender[142].

Agramainyus, der böse Geist, der Widersacher Ahuramazdas, der in weiterer Entwickelung der Zoroasterlehre mit diesem in immer entschiedeneren dualistischen Gegensatz trat, ruft eine seiner Helferinnen, die *Drukhs*, einen Dämon, dessen Vorstellung seine ersten Wurzeln in den Vedas hat, und trägt ihr auf, Zarathustra, den reinen, zu tödten. Dieser wehrt sie ab durch das Gebet Ahuna-vairya, das angesehenste Gebet der Parsi-Religion, unserm Vater-unser vergleichbar im Range und Gebrauche[143]. Die Drukhs läuft hinweg, Zarathustra sieht sie mit Agramainyus sich über seinen Tod berathen. Jetzt tritt er hervor — »nicht verletzt durch Akamanas sehr peinigende Fragen« (Akamana oder Akomano, auch einer der dämonischen Genossen des Agramainyus; die Fragen sind nicht mitgetheilt) —, ergreift Steine als Waffen und verkündet dem Fürsten der bösen Geister, er werde seine Schöpfung schlagen und die Geister, die sie geschaffen haben, bis endlich Saoschyans, der Siegreiche, der Genius der Weltvollendung und des Weltgerichts, erscheinen werde, die reine lichte Schöpfung des Ahuramazda zum letzten Siege zu führen. Agramainyus erinnert ihn an seine menschliche Herkunft, seine Ohnmacht, und fordert ihn auf, das »gute Gesetz zu verfluchen«, um dadurch »das Glück zu erlangen, wie es erlangt hat Vadhaghna, der Herrscher der Gegenden« (— vgl. Lk. 4, 6: »diese Macht will ich dir geben und ihre Herrlichlichkeit«). Zarathustra entgegnet: »Nicht will ich verfluchen

142) Spiegel, Avesta, I. Band, Leipzig 1852, p. 242 ff. Tiele, Godsd. v. Zarathustra, 10 ff. mit Anmm. 188 f. — Eine Erklärung dieser, wie sonstiger Übereinstimmung zwischen Buddhistischem und Parsistischem ist in unserer Schlussabhandlung gelegentlich der buddhistischen Missionsgeschichte versucht.

143) Spiegel, Avesta, II. Band, Leipz. 1859, p. LXXXII. Über die interessante Geschichte des Namens dieses Gebetes, welcher zuletzt sich in das Schöpfungswort »Honover«, Anquetil Duperrons Erfindung, versteckte, während er selbst schon eine Verstümmelung der Anfangsworte des Gebetes selbst ist, siehe Haug, Die Ahuna-vairya-Formel, Sitz. d. Münch. Ak. 1872, II.

das gute Gesetz, nicht, wenn Gebeine, Seele und Leben sich von einander trennen würden«. Der Böse fragt nach den Waffen, womit er die Schöpfung seiner Geister schlagen wolle. Zarathustra nennt Opfergeräthe und das Haoma (Soma, Saft der Somapflanze, der heiligste und älteste Opfergegenstand der Arier), und »die Worte, die Ahuramazda gesprochen hat«, — dies »seien seine besten Waffen«, und betet wiederum das Ahuna-vairya (V. 35). Darauf wendet er sich an seinen Gott, fragend, durch welche Mittel er dessen Geschöpfe behüten könne vor den Dämonen und von ihrer Berührung reinigen. Ahuramazda antwortet, in dem 49. Verse, der zwischen 42 und 57 von Spiegel als einzig ächt stehen gelassen ist: er solle die gute Schöpfung, seine, des Lichtgottes Schöpfung preisen. Auf die fernere Frage, wie dies geschehen solle, folgt eine lange Anweisung auf cultische und andere Reinigungsgebräuche, und die Erzählung scheint gleichsam im Sande verloren, so dass man versucht ist, noch ausgedehntere Einschaltungen zu vermuthen als der Übersetzer. Erst in den letzten Versen (143—147), höchstens von 140 an, wird der Faden wieder sichtbar; es würde keine Lücke bemerklich, vielmehr Alles würde sich vortrefflich runden, wenn sofort nach V. 35 der 140. Vers und die folgenden gelesen würden. Diese enthalten den Verzweiflungsruf des Agramainyus, des Geschlagenen, und die Flucht seiner Schaaren zum Abgrunde der Hölle. — Wenn die erweiterte Gestalt dieses Fargard, wie wir ihn in Spiegels Übersetzung lesen, nicht älter, noch jünger sein wird, als die jüngeren Theile des Yasna, so dürfen wir den epischen Grundstock wohl den älteren Theilen des Yasna, also den ältesten des Zendavesta, für gleichalterig halten. Jünger, weit jünger, ist die Auffassung, dass Agramainyus unmittelbar nach Zoroasters Geburt verzweifelt von der Erde flieht, im Aschi-Yescht, worin einzelne Elemente jener ältesten Erzählung offenbar benutzt sind[144].

144) Spiegel, Avesta III, 164.

21. Vorläufer.

Mt. 17, 1—13 u. Parall. Mt. 11, 13 f. Jh. 1, 21 ff. und Parall.

Die von Jesu vorgefundene Voraussetzung, dass eine Wiederkunft des *Elias* dem Auftreten des Messias voraufgehen werde, und die Deutung der Jesaias-Stelle vom »Bereiten des Wegs« auf den Täufer, nachdem man in diesem den erschienenen Elias zu sehen sich entschlossen, sind die sicheren Denkmale einer hier zu Grunde liegenden Vorstellung von *Vorläufern* der Religionsstifter oder Erneuerer des religiös-politischen Nationallebens. Unausgesprochen, aber durch den Zusammenhang angedeutet, liegt diese Vorstellung auch in der Geschichte der *Verklärung auf dem Berge* vor, und vervollständigt sich hier durch die Dreizahl: *Moses*, *Elias*, *Christus*. Daher schliesst auch hier der Vorgang ebenso, wie bei der Jordantaufe, mit dem Himmelsrufe, der den wahren Messias über die Vorläufer emporhebt und als Endglied der Reihe bezeugt: »Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe«, hier sogar mit dem Zusatze: »ihn sollt ihr hören!«

Im Buddhismus ist diese Vorstellung sehr ausgebildet, aus geringen Anfängen, die vielleicht geschichtlichen Anlass hatten, allmählich zu einer festen Theorie ausgesponnen, endlich ins Masslose und Überschwängliche verflüchtigt. Doch bleibt dabei meist als fester Kern der Lehre bestehen, dass unsre gegenwärtige Weltzeit fünf Menschwerdungen des Buddha aufzuweisen haben wird, deren fünfte noch bevorsteht, deren vierte in Sâkyamuni geschehen ist; die drei ihm vorausgegangenen, ebenso wie der letzte Buddha in der vorhergehenden Weltzeit, also mit Sâkyamuni und seinem Nachfolger im Ganzen sechs, sind der südlichen und nördlichen Tradition gemeinsam, ein Umstand, der immer auf ein verhältnissmässig hohes Alter weist, gewiss auf die Zeit vor dem Concil zu Kaschmir, welches die Trennung fixirte. Die Namen der Vorläufer lassen dieselben als mythische Personen erscheinen, wie Lefmann bemerkt und schon Köppen ur-

theilte; doch will der erstere die beiden nächsten Vorläufer, *Kanakamuni* und *Kâsyapa*, allenfalls ausnehmen. Der Name Kâsyapa wiederholt sich übrigens als Name des angesehensten Jüngers, des Hauptes des Jüngerkreises, welcher nach der Tradition unmittelbar nach des Meisters Tode das Concil von Râdschagriha einberief und die Redaction des metaphysischen Theils des Kanons übernahm. Die erweiterte Lehre kommt bei den ceylonesischen Buddhisten bis auf 24 oder 27 Vorgänger, deren ersten, respective vierten, sie dem dritten der nördlichen Tradition gleich benennen; diese letztere ist bereits im Lalita Vistara bis auf 55 Namen gediehen; die allgemach jedes Zügels ledig gewordene, Wort- und Zahlenschwall liebende indische Phantasie kam endlich bei Myriaden an, die nur noch nach dem »Sand eines Gangesflusses« als Masseinheit gezählt werden konnten[145]. —

In der persa-arischen Mythologie wird eine geistige, zum Theil zugleich leibliche Ahnenreihe des Zoroaster bereits im jüngeren Theile des Yasna als eine Kette der Tradition reinen Gottesdienstes und als eine Continuität des Prophetenamts an die Einführung und Reinerhaltung des Haoma-Opfers geknüpft. *Haoma*, zu einer durch Schönheit ausgezeichneten Göttergestalt vergeistigt, wird von Zarathustra befragt um die Geschichte des Opfers. Er nennt ihm Vivaghâo als den ersten Menschen, der das Haoma zubereitete, und diesem sei dafür »diese Heiligkeit« zutheil geworden, dass er Vater des *Yima* wurde, des Sonnenhelden, des Paradieses-Adam der Parsi-Mythologie, unter dessen Reiche Thiere und Menschen unsterblich waren, und welchem vor Zarathustra die Ahura-

145) Lefmann, 50. 76 f. (zu 4 f.). Interessante Beispiele der späteren Ausschweifung und kindischen Spielerei mit Zahlgrössen und dem Ganges-Sand-Masse, auch in Bezug auf Bôdhisattvas und Tathâgatas (d. i. Buddhas), finden sich im »Lotus des guten Gesetzes«: Burnouf, 161 f. 180 ff. 191 ff. — Im Mahâ-Sudassana-Sutta des Kanons von Ceylon sind nur sieben Vorgänger gezählt, vielleicht aber nur in der bestimmten Beziehung, dass sie ebenso, wie Sâkyamuni, in Kusinâgara gestorben und daselbst ihre Leichname verbrannt worden seien: Sacr. B. of the East, XI, p. 288. — Die siebenundzwanzig: in der Einleitung Nidânakathâ zu den Dschâtaka, s. »Buddhist Birth Stories« I, p. 52 u. vorher.

Lehre offenbart war, ohne dass er jedoch sich tauglich fand, sie zu verkündigen. Hiernach ist im zweiten Fargard des Vendidad Yima als der einzige eigentliche Vorläufer des Zarathustra bezeichnet, — es ist der Gott *Yâma* der alten Vedamythologie und der König *Dschemschid* der späteren eranischen Heldensage. Der zweite Haomabereiter wird Âthwya genannt; ihm wird zutheil, Vater des *Thraêtaonô* zu werden, der die Schlange Dahâka schlug, gleichfalls eines aus dem Veda stammenden Sonnenhelden und des Königs *Feridun* der späteren Dichtung. Der dritte war Thrita, der Vater des *Urvâkhschya*, eines »Ordners von Herkommen und Gesetz«, und des Schlangentödters *Keresâspa*, dessen Ursprung ebenfalls in den Veden zu finden ist und in den Sonnenmythus ausmündet. Der vierte endlich war Puruschâspa, dem zum Lohne dies zutheil ward, Vater des *Zarathustra* zu sein [146]. — Verwandt ist die bekannte *muhammedanische* Lehre von den sechs Propheten, von der wir bei anderem Anlass gesprochen: *Adam*, *Noah*, *Abraham*, *Moses*, *Jesus*, *Muhammad* als Fortleiter des reinen Gottesglaubens an einander gereiht.

22. Berufsweihe.

Mt. 3, 16 f. u. Par.

Zu Bôdhimanda, wo er die volle Erkenntniss und die Buddhawürde erlangen sollte, setzt sich der Bôdhisattva unter dem Bôdhibaume, d. i. Baum der Erkenntniss, mit dem Gelübde nieder, nicht eher aufzustehen, als bis er das Ersehnte erreicht hat. Dies tritt ein nach einer langen Reihe tiefer Meditationen. Lichtergüsse in alle Welten, die unvermeidlichen Blumenregen und Erderschütterungen, Huldigungen der

146) Spiegel, Avesta II, 68 ff. (9. Yasna). Windischmann, Zor. Studien, 19 ff. Tiele, Godsd. van Zar. 158 ff., namentlich in Bezug auf die vedischen Grundlagen, und 172 ff. über Haoma. — Die neupersische Verunstaltung liess *Haoma*, *Hom* selbst zu einem Propheten und Vorläufer Zoroasters werden, noch nachwirkend bei Scherr I, 163.

Götter und Göttersöhne, feiern auch diesen Moment, für den buddhistischen Glauben den Geburtsmoment des Heils. Die Stätte befindet sich immer noch in nächster Nähe des Nairanjana-Flusses. Die den Buddha überkommende höchste Erleuchtung steht hier an der Stelle des auf Jesus sich herabsenkenden heiligen Geistes, die Huldigungen der Götter, welchen das ganze 23. Capitel des Lalita Vistara gewidmet ist, an der Stelle des himmlischen Zurufs: »Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe«[147]). Ähnlichen Worten, wie diese, begegnen wir anderwärts ausdrücklich, wo die Erlangung der höchsten Einsicht und Befreiung in Ausrufungen gefeiert wird; so ruft im »Lotus« der Jünger Sâriputra (p. 38 f.): »Heute bin ich, der älteste Sohn des Bhagavat, sein geliebter Sohn, geboren aus seinem Munde, geboren aus dem Gesetz, umgewandelt durch das Gesetz, Erbe des Gesetzes!« Offenbarende *Stimmen vom Himmel*, von unsichtbaren Sprechern, überhaupt eine häufige Form religiöser Erzählung, sind im »Lotus« noch öfter erwähnt, hinweisend auf Buddha namentlich noch p. 234 f.: »Sie hörten eine Stimme vom Himmel, welche sagte: hier der Tathâgata Sâkyamuni erklärt das Gesetz« u. s. w. — So auch rief in der *Mandschu*-Sage die Stimme vom Himmel nach der Geburt des Jungfrauensohns: »der Himmel hat ihn erzeugt« etc.

---

23. Alter des Auftretenden.

Lk. 3, 23. Jh. 8, 57 f.

Wenn nach den sorgfältigen Berechnungen und Combinationen Keims[148]) das Auftreten Jesu am Wahrscheinlichsten auf das Jahr 34/35 zu setzen ist, seine Geburt aber spätestens auf das Jahr 4 vor unsrer Zeitrechnung, wo möglich aber auf 6—8, so bewahrheitet sich das in seiner Beiläufigkeit und

147) Rgya, Cap. XIX. XXII. XXIII.

148) Geschichte Jesu I, 394—408. 615—631.

Unbefangenheit sehr geschichtlich klingende Wort der Juden an der oben notirten Johannesstelle: »Du bist noch nicht funfzig und willst Abraham gesehen haben?« Die Chronologie des Lukas ist dagegen nach allen Seiten widersprechend und unhaltbar. Eine interessante Parallele im »Lotus« lässt den Bôdhisattva Maitreya ähnliche Zweifel äussern, wie dort die Juden hegten: Buddha sei erst vor reichlich 40 Jahren aus seiner Vaterstadt entwichen, wie möge er behaupten, dass er alle jene zahllosen Bôdhisattvas belehrt und bekehrt habe, die hier in Schaaren wie der Sand zahlloser Gangesflüsse vor ihm erschienen sind, und welche in längst vergangenen Zeiten auf Erden lebten? Der Meister löst das Räthsel durch seine früheren Geburten: er sei schon Millionen Mal Buddha gewesen[149]. So antwortet Jesus den Juden: »Wahrlich, ich sage euch, ehe denn Abraham war, bin ich«. Da wir hier nur eine weitere Folge aus der Präexistenz des Buddha im Tuschita-Himmel vor uns haben, ebenso wie im Johannes-Evangelium die entsprechende Folge der Präexistenz des Logos bei Gott vor seiner Incarnation, die buddhistische Präexistenzlehre aber entschieden vorchristlich ist, so ist es nicht möglich, die verhältnissmässig späte Abfassung des »Lotus« hier schlechtweg für eine Copie des christlichen Originals geltend zu machen. Ganz anders, wenn uns ähnliche Theorien bei *muhammedanischen* Secten begegnen, deren Religionsgrundlage kein eigenes Motiv dafür enthielt[150]. Wollten wir diesen Massstab dort anlegen, so müsste sogar gesagt werden, dass es auch der jüdischen und ächtchristlichen Gottesanschauung und Schöpfungslehre an Anknüpfpuncten für eine derartige Präexistenz-Vorstellung gebrach, während diese innerhalb des indischen Seelenwanderungsglaubens, der wohl auch auf irgend einem Wege auf Pythagoras und Platon und durch diese auf die hellenistisch-jüdische Philosophie gewirkt haben mag, in ihrem naturgemässen Zusammenhange erscheint.

Die dreissig, vielmehr »ungefähr dreissig« Jahre (ὡσεὶ

149) Lotus, XIV. XV. Cap., vgl. auch XIX. Cap.
150) Sprenger I, 294 f.

ἐτῶν τριάκοντα) der Lukas-Stelle sind in der Buddhalegende durch ein Alter von 29 Jahren beim Verlassen des väterlichen Hauses, von 36 Jahren bei Erlangung der Buddhawürde vertreten. — Das 30. Jahr als Schluss der Prüfungen findet sich auch bei *Zoroaster*[151]).

---

24. Der Feigenbaum.

Jh. 1, 46 ff.

Der »Baum der Erkenntniss«, unter welchem sitzend der Bôdhisattva Sâkyamuni die Buddhawürde erlangte, war ein Feigenbaum von der in Indien schon in vorbuddhistischer Zeit heilig gehaltenen Art *Pippâla*, ficus religiosa. Ihn sah noch der chinesische Pilgrim Hiuen-Thsang 632 n. Chr. etwa 15 Stunden (lieues) von Râdschagriha, durch Mauern geschützt, mit einem Kloster in Verbindung; die Blätter, sagte man, fielen nur am Todestage Buddhas ab, um den nächsten Tag sich sofort zu erneuern; alljährlich versammelten sich am Todestage unter ihm Könige und Behörden, begossen ihn mit Milch, illuminirten ihn, sammelten die Blätter; daneben stand eine Buddha-Statue, deren Errichtung dem Jünger Maitreya zugeschrieben wurde, rings um den Baum eine Menge Monumente, Reliquienthürme (Stûpas) und Klostergebäude (Vihâras). Unmittelbar nach Erlangung der Buddhawürde, sitzend unter dem Feigenbaume, bekehrt Sâkyamuni zwei Brüder, Kaufleute, aus einer vorüberziehenden Karavane, mit all ihren Begleitern: seine *erste Buddhathat* und *erste Jüngerwerbung*, ungerechnet die der von Rudraka zu ihm abgefallenen Fünf, welche ihn wieder verlassen hatten und erst später von ihm wiedergefunden werden[152]).

---

151) Barthélémy St. Hilaire, 24. 28 ff. Mahâ-parinibb. S. S. B. XI, 108. — Spiegel, Leben Zarathustras a. a. O. Die hier dem Zendavesta geliehene Präexistenzansicht in Bezug auf Zarathustras Seele lässt sich doch nur schwer auf den 29. Yasna stützen: s. denselben in Spiegels Avesta II, 115 ff.

152) Barth. St. Hilaire, 28 ff. Rgya., 356 ff. Auch die Begleiter

Das Johannesevangelium eröffnet gleichfalls das Berufsleben Jesu mit *Jüngerwahlen*, und entspricht dem Gange der parallelen Erzählungen im Lalita Vistara hierbei auffallend. Denn die ersten Jünger sind von dem Täufer abfallende, zu Jesus übergehende, zu welchen dann Simon Petrus, der Bruder des einen derselben, nämlich des Andreas, hinzutritt. Die nächsten sind Philippos und Nathanaël, von welchen der erstere von Jesus direct berufen, der andre von Zweifeln befreit wird, indem Jesus zu ihm sagt: »Ehe dich Philippos rief, sah ich dich, da du unter dem Feigenbaume warest (ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν)«. Dies nimmt Nathanaël für ein wunderbares Zeichen der Messianität Jesu, worauf dieser erwiedert: »Weil ich sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaume sah, glaubst du? Grösseres als dies wirst du sehen«. Das Räthselhafte dieser Reden erhöht sich dadurch, dass vorher Jesus dem Nathanaël mit den Worten »Siehe ein wahrhaftiger Israëlite, in dem kein Falsch ist« entgegengekommen war, worauf dieser gefragt hatte: »woher kennst du mich?« Auf diese Frage nun eben soll dies die Antwort sein: ich sah dich schon unter dem Feigenbaume. Auch wenn man sich entschliessen will, den Feigenbaum für die Allegorie des Judenthums zu halten, wird man keinen gesunden logischen Zusammenhang gewinnen. Aber ist nicht diese allegorische Deutung schon an sich nur eine Verlegenheitsauskunft? —

Das Sitzen unter einem bestimmten Baume, als Kennzeichen der Prophetenwürde, trat uns auch in einer Erzählung von *Muhammad* entgegen: Abubekr erkannte ihn daran als Gesandten Gottes, Niemand als Muhammad könne *nach Jesus* unter diesem Baume sitzen. Dies setzt eine Form der Er-

---

Alexanders, voran Nearchos, erzählen von den heiligen Feigenbäumen, in deren Schatten die buddhistischen Büsser (Σαρμᾶναι, Σαμαναῖοι = Srâmanas) gern verweilten: Lassen, Ind. Alterthumskunde II, 713 (2. Aufl.). Über mythologische Feigenbäume in den Veden vgl. Windischmann, Zor. Studien, 176 f. — Die *plastischen Darstellungen* hohen Alters, von welchen in unsrer Übersicht über die buddhistischen Quellen die Rede war, zeigen auch den berühmten Feigenbaum: Beal, The romantic legend of Sâkya Buddha, p. XI, Anm.

zählung von Jesus voraus, nach der *er selbst*, gleich Buddha, unter dem Baume gesessen haben würde. Es ist hier ein Zizyphusbaum [153].

25. Jünger.

Mt. 4, 18 ff. Par. 10, 2 ff. Par. Lk. 10, 1.

Ehe der engere Jüngerkreis in der geschlossenen Zwölfzahl zur Erwähnung kommt, und zwar unmittelbar im Zusammenhange mit dem ersten Auftreten Jesu, wird uns ein engster Jüngerkreis vorgeführt, von dem allein wir die näheren Umstände seiner Berufung erfahren. Zu ihm gehören die beiden Brüderpaare Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes — nach den Synoptikern, von welchen jedoch Lukas den Andreas weglässt (5, 1 ff.), während im vierten Evangelium das zweite Paar durch Philipp und Nathanaël ersetzt ist und ein unbenannter Fünfter hinzutritt. In der Verklärungsgeschichte scheiden sich wieder drei Jünger als die Auserwähltesten ab, dieselben, welche Paulus die Säulen genannt hat (Gal. 2, 9 vgl. mit Mt. 17, 1), und als letzte Staffel der Verengung des Kreises und der Näherung an den Meister können wir die Stellung anführen, welche Johannes als Vertrauter, als Lieblingsjünger, einnahm (Jh. 13, 23). Ausgezeichnet wird ausser ihm Petrus, Kephas, der Fels der Gemeinde und der Hüter der Lämmer nach dem Tode des Herrn (Mt. 16, 18. Jh. 21, 15 ff.).

Auch Sâkyamuni zieht unmittelbar nach seinem ersten Auftreten einen engen Jüngerkreis um sich. Die unter dem Feigenbaume bekehrten Kaufleute gehören nicht dazu; sie gehen nebenher. Jener engere Kreis besteht vielmehr aus denselben *fünf Jüngern*, die wir als Überläufer von Rudraka zu Buddha kennen. Als er Bôdhimanda verlassen, um in Vârânasî (Benares) seine Predigten zu beginnen, findet er

153) Sprenger I, 178 f.

hier diese Fünf wieder, überwindet ihre noch widerstrebenden Gesinnungen und bekehrt sie von Neuem zu sich durch die nunmehr mit voller Klarheit und Entschiedenheit von ihm fixirte Lehre von den vier Wahrheiten. Diese fünf ersten Jünger werden genannt: Kaûndinya, Asvadjit, Vâschpa, Mahânâma, Bhadrika; doch weichen die Benennungen bisweilen ab. Merkwürdiger Weise ist keiner der sonst als Hauptjünger genannten und bis zur Vergötterung gefeierten Buddhaschüler darunter, wenn nicht die gebräuchlich gewordene Identification des Vâschpa mit Kâsyapa Grund hat. Ebenso merkwürdiger Weise aber bilden auch *diese*, die berühmtesten Jünger, eine Fünfzahl, aus welcher wieder die zwei sogenannten Musterjünger hervortreten, Sâriputra und Mâudgalyâyana, welche nach der ältesten Überlieferung, im Mahâvagga, bald nach jenen ersten fünf Jüngern geworben wurden. Die andern Drei sind es, welchen auf dem ersten, im Todesjahre des Meisters zu Râdschagriha abgehaltenen Concil die Redaction des Dreikorbs übertragen worden sein soll: Kâsyapa, Upâli, Ânanda. Die Namen sind in der That bisweilen doppelt — auch dies kehrt in den christlichen Jüngerlisten wieder —, und so wäre es nicht unmöglich, dass die beiden Fünfheiten noch einmal einander näher gerückt werden könnten. Das Dhammakakkappavattana-Sutta, eine summarische Verkündigung der Quintessenz der Buddhalehre, der vier Wahrheiten und acht Wege, ist vor jenen ersten fünf Jüngern gesprochen. Den Sâriputra, der auch Upatisa heisst, fanden wir auf der Bhabra-Inschrift, mit diesem Namen als Verfasser eines für den Kanon empfohlenen Tractats. Erinnern wir uns, dass unter jenen Drei, welche die »*Säulen*« der buddhistischen Kirche geworden sind, Kâsyapa Einberufer und Vorsitzender des Concils ist, Ânanda aber in der späteren Tradition der erklärte *Lieblingsjünger*, der in derselben Nacht geboren sein soll, in welcher Sâkyamuni, sein Vetter, die Buddhawürde erlangte, und der in den Sûtras meist der Erzähler ist: so haben wir unter diesen Säulen auch einen *Petrus* und einen *Johannes*. Die beiden »Musterjünger« sind nach der Tradition vor ihrem Meister verstorben. Unter ihnen

nimmt in den älteren Sûtras entschieden Sâriputra die hervorragendste Stellung ein: »er sei, heisst es, wie der älteste Sohn eines weltbeherrschenden Monarchen, welcher dem König folgend das Rad der Herrschaft, das dieser über das Erdreich rollen lässt, mit ihm zusammen in Bewegung setzt«. Ausser den Genannten werden in den Sûtras noch besonders hervorgehoben: Râhula, ein Sohn Sâkyamunis, der Sage nach gleichfalls in der Nacht seines Buddhawerdens geboren, nachdem er sechs Jahre im Mutterleibe verweilt; auch ihn fanden wir früher auf Inschriften Asôkas; ferner Pûrna, ein *reicher Kaufmann*, der alle seine Güter verliess, und Maitreya, der verheissene Nachfolger in der Buddhawürde. Die Gestalt eines Zweiflers, der bekehrt wird, unmittelbar vor Buddhas Tode von ihm noch in die Zahl der Bekenner aufgenommen, begegnet uns in dem Bettler Subhadda. Er ist nicht derselbe mit dem Ordensbruder gleiches Namens, der nach dem Tode des Meisters lästerlich und frivol sich der nun gewonnenen Unabhängigkeit freut. Doch wenn auch die älteste Überlieferung beide auseinanderhielt, arbeitete der gleiche Name und Charakter der kaum vermeidlichen Verschmelzung vor. So wäre das Seitenstück zu *Thomas* gegeben. Endlich fehlt es auch nicht an einem feindseligen Element, wenn wir wollen, einem Ischarioth. Die ältesten Nachrichten über ihn gehören schon dem Kullavagga, einem Theil des Vinaya, an. Ein zweiter Vetter Sâkyamunis, Dêvadatta, war mit Ânanda unter den Mitbewerbern, über welche Buddha bei der Prüfung in den Künsten und Wissenschaften den Sieg davontrug; er hat den Neid nicht verwinden können, liess sich unter die Erwählten aufnehmen, um dem Meister entgegenzuwirken, suchte durch eigne Lehren Spaltungen zu erzeugen, stellte dem Leben Buddhas nach, um die Leitung der Gemeinde in seine Hand zu bringen; aber stets ward der Göttliche wunderbar aus seinen Schlingen befreit. Die Sage lässt ihn, wie *Judas*, ein klägliches Ende nehmen; die Dschâtakas verarbeiten ihn vielfach als den verkörperten Anti-Buddha.

Wassiljew theilt mit, die Jüngerwahl und der Zutritt

zur Buddhagemeinde, später an viele Bedingungen und Prüfungen gebunden, habe von Anfang nur in der Erklärung des Meisters bestanden: »er sei willkommen«. Dies ist das »Folge mir nach!« Jesu, welches sich überdies wörtlich im Nidânakathâ findet.

Den *Siebzig* bei Lukas stehen zur Seite die Achtzig des Buddhismus, welchen allerdings nur die zwei Musterjünger gesondert gegenübergestellt sind, oder die sechzig Gläubigen, die als das erste Gesammtergebniss der Bekehrung und als die ersten zu weiterer Mission Ausgesandten schon der Mahâvagga kennt[154]. —

In der Zählung der Jünger des *Confucius* wechselt die Zahl 70 mit 72 und 77. Die Kia-iü oder »Hausgespräche« haben ein besonderes Capitel: »Die 70 Schüler«. Dies waren die näherstehenden; die ferneren gab man auf 3000 an. Als Lieblingsjünger des Kong gilt der früh verstorbene Yen-hoei. — Die *Namensänderungen* der Jünger hat Muhammad nachgeahmt, übrigens einer vielgebrauchten arabischen Gewohnheit folgend[155].

---

154) Die ersten fünf: Rgya, 235 f. 254 f. 377 ff. Ihre Namen: in Pâliform im Nidânakathâ, Birth Stories, p. 113. Köppen I, 94. Im »Sûtra der 42 Artikel« wird schlechthin von »den Fünf« gesprochen, wie im N. T. öfter von den δώδεκα: Feer, Sûtra en 42 Articles, p. 4. Die andern fünf: Oldenberg, 133 ff. 140. 161 nach den Pâli-Sûtras; Köppen I, 100 ff. Lefmann, 51 ff. Dhammakakkap.: S. B. of the East XI, 146. — Die Säulen: Foucaux, Rgya, Introd. p. XIII ff. XXII. Burnouf, Lotus, Cap. VIII. IX. XIV. Ânandas Stellung in den Pâli-Sûtras allenthalben. — Subhadda: im Mahâparinibb. S. Sacr. B. XI, 104 ff. 127 mit den Bemerkungen des Übersetzers gegen Oldenberg. Dêvadatta: Oldenberg, 161 ff. Birth Stories I, Nr. 1. 3. 12. Rgya, 137. 149. — Die Aufnahme: Wassiljew, 93. Folge mir nach: Birth Stories I, 113 f. — Die Achtzig: Lefmann, 82. Köppen I, 100 f. Sechzig: Oldenberg, 133.

155) Plath, Abhh. d. M. Ak. XIII, 1. Abth. München 1875, p. 151 ff. 162 ff. — Sprenger I, 156 f. 162.

26. Amtsantritt.

Mt. 4, 17. Mc. 1, 14 f.

»Von dieser Zeit an begann Jesus zu predigen und zu sprechen: Thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe gekommen«. Diese generelle Bezeichnung der Berufsthätigkeit Jesu, unmittelbar neben die Wahl des engsten Jüngerkreises gestellt, schliesst in der evangelischen Erzählung einen ersten, chronologisch wohlgeordneten Theil, und eröffnet einen zweiten, der bis zur Leidensgeschichte reicht, und minder durchsichtige oder geradezu durch Sachordnung ersetzte chronologische Ordnung aufweist. Dieser bemerkbare Abschnitt ist in den biographischen Sûtras der übliche Schluss des Ganzen. Der ceylonesische Verfasser der Einleitung zu den Dschâtaka hat an der entsprechenden Stelle den zweiten Theil beschlossen (Avidûre Nidâna: die mittlere Zeit), während der erste das Vorleben Buddhas vor seiner Erscheinung als Sâkyamuni behandelt (die entferntere Zeit), der dritte (die folgende Zeit) Erzählungen aus der Lehrthätigkeit hinzufügt, wozu dann Einiges mit hinzugeschlagen wurde, was anderwärts mit der Erlangung der Buddhawürde in engere Verbindung gebracht ist. Auch die Erzählung des Mahâvagga, ohne Zweifel das älteste biographische Stück, das wir besitzen, und welches sogleich mit dem Rückzug in die Wüste beginnt, führt den Faden nur bis in die ersten Anfänge der Lehrthätigkeit hinein. Aus dem Mahâparinibbâna-Sutta konnten spätere Zusammenstellungen noch die Geschichte der letzten Lebenszeit und des Todes hinzunehmen, einschliesslich der nächsten Folgen. Die grosse Lücke von angeblich 45 Jahren, welche dazwischen liegt, wussten selbst die jüngeren Sammelwerke, wie das Abhinischkrâmana-Sûtra, nur mit einer Fluth unorganisch anschiessender Legenden auszufüllen. Der Lalita Vistara, dessen nächste Vergleichbarkeit mit den christlichen Urkunden diesen Umstand besonders hervorhebenswerth macht, schliesst seine Erzählung mit der Neubekehrung der fünf Jünger und mit einer allge-

mein gehaltenen Predigt über die »vier Wahrheiten«, nachdem Buddha nach den letzten einsamen Meditationen seinen Entschluss in ein Wort an Brahma zusammengefasst hat:

»Brahma! Für alle Wesen des Landes Magadha, welche Ohren haben zu hören, für alle, welche durch die Macht der Gesetzesverkündigung dahin gelangt sind, Glauben zu haben und kein Unheil mehr zu wollen, für diese öffne ich die Pforte der Unsterblichkeit!«

Oder nach der ältesten Form im Mahâvagga:

»Geöffnet sei Allen das Thor der Ewigkeit;
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube!«

Diese Worte entsprechen dem christlichen »Das Himmelreich ist nahe gekommen!« und die Predigt von den vier Wahrheiten weist auch ihrerseits das »Thut Busse« als den Weg der Erlösung und der Gewinnung des Heiles an [156].

27. Die Seligpreisungen.

Mt. 5, 3 ff.

Die ersten Worte, welche von Jesu mitgetheilt werden, sind die Seligpreisungen der Bergpredigt. Noch vor dem eigentlichen Amtsantritte lässt der Lalita Vistara den Buddha seine ersten Heilsworte sprechen, die ersten nämlich nach seiner Erhöhung zum Buddha unter dem Bôdhibaume, und auch diese sind aneinandergereihte Seligpreisungen, welche nach der französischen Übersetzung also lauten:

»Celui qui a entendu la Loi, celui qui voit, celui qui se plaît dans la solitude, *est heureux;*

Lié (à l'existence) au milieu des créatures vivantes, et ne faisant pas de mal, *il est heureux dans le monde;*

---

156) Rgya, 372 ff. und das ganze XXVI. Cap. — Köppen I, 94 über den üblichen Inhalt der biographischen Sûtras. — Mahâvagga: Oldenberg, 115—140. — Dschâtaka: Birth Stories I, 1 f. — Ohren, zu hören: Oldenberg, 124. Aehnlich, ebenfalls nach dem Mahâvagga, das. 128.

Parvenu à se mettre au-dessus des vices, exempt de passions, *il est heureux dans le monde;*

Celui qui a dompté l'égoïsme et l'orgueil, *est parvenu à la suprême félicité.*« (Rgya, 355.)

28. Heimathlos, ehelos, arm.

Mt. 4, 23. 8, 20 u. Par. 10, 9 ff. u. Par. 19, 12.

Nach stehender Überlieferung waltete Buddha 45 Jahre lang seines Lehramts. Davon verbrachte er ganze Jahrzehnte in stetem Wandern. Ein lebendiges Bild davon giebt das Mahâparinibbâna-Sutta in der Schilderung der Reise nach Kusinâgara und in der Aufzählung der Ortschaften, die der dem Ende nahe Meister in freundlichem Gedenken noch einmal an seinem Geiste vorüberziehen lässt. Doch fehlt es nicht an bevorzugten, immer von Neuem aufgesuchten Orten der Thätigkeit. Sein Kapernaum ist wohl zunächst die mehrerwähnte Stadt *Râdschagriha* (jetzt Radschgir, südlich von Behar) in Magadha gewesen, die er jedoch später auf lange Zeit mit *Srâvastî* im Königreich Kôsala (Oudh), nördlich vom Ganges, vertauscht hat. Von Râdschagriha enthält das eben genannte Sûtra ein Verzeichniss speciellerer Localitäten, die am meisten der Schauplatz von Buddhas Wirken gewesen. Sonst wird ebenda noch *Vesâlî* hervorgehoben, wo auch das zweite Concil stattfand. In Kôsala lag auch *Benares*, wohin die Legende die Eröffnung der Amtsthätigkeit durch das erste »Drehen des Gesetzesrades« verlegt. In beiden kleinen Reichen boten ihm die Könige, die er bekehrte, ihren Schutz. In den genannten Städten lassen die meisten Sûtras den Vortrag dessen erfolgen, was sie angeblich aus seinem Munde mittheilen. Bald reiche Kaufleute, bald hohe Beamte, die er für seine Lehre erwärmte, schenkten ihm grosse Gärten für seine Predigtversammlungen. Er blieb jedoch in freiwilliger Armuth. Diese war ja das von vornherein am wesentlichsten nach aussen Tretende seiner Religion und des auf sie gegrün-

deten Gemeinschaftslebens — eines Bettelordens —, neben der ebenso strengen Festhaltung des Keuschheitsgelübdes als des allein radicalen Mittels, um die Forterzeugung des Weltelends aufzuhalten. Auch seine Vaterstadt hat Sâkyamuni später wieder besucht, seinen Vater und alle Sâkyas, selbst seine verlassene Gattin — oder Gattinnen, nach anderer Tradition — zu seinen Anhängern gemacht. Von Erneuerung eines häuslichen Lebens konnte keine Rede sein. Es hängt damit zusammen, dass wir im Buddha-Evangelium, wie in dem von Jesu, wiederholt von Einladungen an fremden Tisch und bei Gastmählern stattfindenden Gesprächen und Ereignissen lesen [157]).

Das Wanderleben scheint auch hier ein Wort hervorgelockt zu haben, welches, wie das Wort Jesu von den Gruben der Füchse und den Nestern der Vögel, einen symbolischen Sinn zulässt, beinahe fordert. Die dem Buddha nach Überwindung der Verlockungen der Mâra-Töchter huldigenden Göttinnen reden ihn an: »Erstes der Wesen! Wie ein Windgott, ohne Vorliebe für irgend einen Ort der Welt, hat dein Denken keine bleibende Stätte (ta pensée n'a pas de demeure)!« Im eigentlichsten Sinne aber fordert das Dhammapadam vom Nachfolger des Sâkyamönchs: »Hausung tauschend mit Nicht-Hausung, in unfreundlicher Einsamkeit mach' heimisch er sich, aufgebend alle Wünsche, Nichts mehr eigen nennend.« Kurz vorher heisst es daselbst: »Wer nicht für sich, noch um Andrer willen begehret, nicht Söhne, Reichthum, nicht Herrschaft, — der tugendhaft, einsichtig ist und pflichttreu«; ein anderes Mal: »Wer ohne Heim wandelt, wenig braucht, — 'nen Solchen nenn' ich Brâhmana«. Auch hier sollen die

157) Köppen I, 95. 112. St. Hilaire, 38 ff. S. B. of the E. XI, 40. 55 ff. Oldenberg, 145 f. 166. Bettelorden: Wassiljew, 16 f. u. öfter. — Der stehende Ausdruck »*Drehen des Gesetzesrades*« führt sich nach einer Bemerkung von Rhys Davids in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dhammakakkappavattana-Sutta auf eine bildliche Wendung zurück, welche genauer bedeutet: »die Vorwärtsbewegung des königlichen Wagenrades der höchsten Gesetzesherrschaft« (the setting in motion onwards of the royal chariot-wheel of the supreme dominion of the Dhamma). S. B. of the E. XI, 140. Gastmähler: daselbst p. 20. 30 ff. 72.

missionirenden Jünger ohne Tasche und ohne Habe von Ort zu Ort wandern: »Aufbrechen die Besonnenen, im Hauswesen nicht findend Ruh; wie Flamingos vom See ziehen, verlassen jede Hausung sie; kein Bündel belästigt sie, ihre Nahrung finden sie leicht« (vgl. zu den letzten Worten Mt. 10, 10 u. Par. im gleichen Zusammenhange den gleichen Trost: »Der Arbeiter ist seines Lohnes werth«). Aber der Gesetzeslehrer, obwohl er Tag und Nacht thätig ist — heisst es einmal im Lotus —, soll doch Nichts für seine Arbeit verlangen, ja er soll den Versammelten geflissentlich seine Bedürfnisse verhehlen (vgl. Mt. 10, 8: »Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es auch«). Das *Bettelmönchthum* als Lebensweise der buddhistischen Heiligen tritt auch aus den Inschriften Asôkas hervor. — Darum ist jener reiche Kaufmann Pûrna so hoch gefeiert, der nicht, wie der Jüngling Mt. 19, 21 f., vor der Forderung sich seiner Güter zu entäussern zurückschreckte, sondern, wie der Kaufmann Mt. 13, 45 f. für die Perle des Gottesreichs, um der Nachfolge Buddhas willen alle seine Besitzthümer verliess[158]. —

Das Wandern ist auch dem *Confucius*, bald freiwillig, bald unfreiwillig, zur Lebensweise geworden. Meng-tseu sagt von ihm, er sei in keinem der vielen kleinen Staaten des chinesischen Gesammtreichs volle drei Jahre hintereinander geblieben. Sein uns ziemlich genau bekanntes Leben liefert die Belege hinreichend[159].

158) Rgya, 317. Dhammapadam, nach Webers das Metrum nachbildender, darum etwas harter Verdeutschung: Vers 87 f. 84. 404. 91 f. Lotus, 172 f. Die Inschriften: Burnouf, Lotus, 739. 741. 755. — Die sinnbildliche Bedeutung des Wortes Jesu von den Gruben und Nestern etc. (Mt. 8, 20) ist nachdrücklich und vielleicht zuerst gefordert von Weisse, Die evangelische Geschichte, 2. Band, Leipzig 1838, p. 57 f. — Die Pûrna-Legende ist vollständig aus dem Dhulva übersetzt von Burnouf, Introduction à l'hist. du Buddh., 235—275; hiernach Weber, Ind. Skizzen, 53 f. Vgl. Lotus, Cap. VIII.

159) Plath, Abhh. XII, 2. Abth., p. 36 und die ganze Erzählung des Lebens von p. 30 bis 3. Abth. p. 35.

29. Auf Bergen.

Mt. 5, 1 f. 17, 1 u. Par.

Von Râdschagriha führte der Weg in die Einöde am Nairanjana-Flusse über den Berg Gâyâ, der schon auf jenem Rückzuge in die Einsamkeit, als die fünf Rudraka-Schüler zu Buddha übergegangen waren, der Ort der Offenbarung einiger kurzer Gleichnisse wurde. Der nachmalige häufige und andauernde Aufenthalt Buddhas in Râdschagriha liess den wenige Stunden von dort gelegenen Geiersberg (Gridhrakûta, jetzt Ghiddhor) zu einem beliebten Schauplatze seiner Predigten werden: hierher ist von späterer Überlieferung die Verkündigung des »Lotus des guten Gesetzes«, des Pradschnâ-Pâramitâ — eine ganze Collection von Schriften der Mahâyâna-Schule — und vieler anderer Sûtras verlegt worden. Auch das Todesevangelium, das Mahâparinibbâna-Sutta, beginnt auf dem Geiersberge, der hier durch einen Vortrag über die sieben Bedingungen des Heils zu einem »*Berge der sieben Seligkeiten*« wird. Auf dem Todeswege grüsst Buddha in zärtlicher Rückerinnerung mit Râdschagriha auch den Geiersberg[160].

---

30. Es jammerte ihn des Volks.

Mt. 9, 36 u. Par. 11, 28.

Lalita Vistara legt seinem Helden die Motive seines Auftretens selbst in den Mund, nachdem er, von dem Bedenken gequält, ob das Volk seine Lehre fassen und aufnehmen werde, sich ein letztes Mal in die Einsamkeit zurückgezogen. Drei Arten von Menschen giebt es — so resumirt er hier —, solche, die im Falschen, solche, die im Wahren unerschütterlich fest sind, und solche, die in Ungewissheit und Schwan-

160) St. Hilaire, 23 f. 38 f. Rgya, 236 ff. Lotus, Anfang. Wassiljew, 157 ff. Sacred Books XI, 1. 5 ff. 55 ff.

kung leben: »So sieht ein Mensch am Ufer eines Teiches Lotuspflanzen, welche ganz unter Wasser stehen, andere, welche der Oberfläche des Wassers anliegen, andere, die über das Wasser emporragen«. Es ist das *Erbarmen* mit den Unentschiedenen, das ihn zur That treibt. Welches andere Motiv auch konnte Den bestimmen, dessen Grundlehre vom *Schmerze* ausging als dem Loose des Lebens, und ausschliesslich darauf gerichtet war, den Weg zu finden aus solchem Bann. Die Unwissenden, die Weltfrohen, die Unglücklichen — bekennt er im Lotus — wolle er zur Befreiung führen; aus *Mitleid* mit Schmerzen, Thorheit, Sünde, Irrthum der Menschen, wodurch sie von Unheil zu Unheil geworfen werden, lehren die Tathâgatas das Gesetz; — »ich bin geboren in dieser Welt, ich, der König des Gesetzes, um Glückliche zu machen«; — »ihr seid meine Kinder, ich bin euer Vater, ihr seid erlöst worden durch mich von euren Schmerzen«; — »selbst hinüber gelangt an das jenseitige Ufer, setze ich die Anderen dahin über, selbst befreit, befreie ich, getröstet, tröste ich, angekommen am Orte des Heils, geleite ich die Anderen dahin.« Er ruft die Mühseligen und Beladenen zur Erquickung:

»Ich werde mit Freude erfüllen alle Wesen, deren Glieder verschmachtet sind, — ich werde im Glücke befestigen die Wesen, die durch Mühsal verzehrt sind, ich werde ihnen Lust und Befreiung reichen; höret mich, ihr Schaaren der Götter und Menschen, kommet nahe zu mir, mich zu sehen, — der ich geboren bin in dieser Welt, um sie zu retten!«[161])

---

31. Arzt, Heiland, Erlöser.

Mt. 9, 12 u. P. 11, 3 ff. Lk. 1, 47. Mt. 20, 28.

Schon die zuletzt angeführten Stellen schliessen die Vergleichung ein, die so treffend Den bezeichnet, der die Schmer-

161) Rgya, 372 f. Lotus, Vers 45, 109 ff. in der Gâthâ p. 29 ff. Vers 91, 98 in der Gâthâ p. 53 ff. p. 76. 78 f. 82 ff.

zen aufzuheben kommt: er ist der *Arzt*, der Heilende, der *Heiland* der Menschen. Ein Hymnus im Eingange des Lalita Vistara preist den Buddha in folgenden Worten:

»Der Ärzte Fürst, reicht er der Labung Nektartrank,
Der Kämpfer Held, drängt er der Frevler Schaar zurück,
Des Gesetzes Freund, kundig der höchsten Wahrheit,
Ist Führer er, weisend zum Ziel den hehren Pfad.«

Die Gâthâ des zweiten Abschnittes desselben Sûtra ist ein lobpreisendes Gebet an Buddha, dass er seine Offenbarung gebe, als Bekämpfer des bösen Geistes Mâra, als Erlöser der Menschen:

»Du in der Heilkunde Erfahrener, die lange Leidenden, wahrhaftiger Arzt du, mit dreifacher Erlösung Heilmittel in Nirvânas Seligkeit versetze sie bald!«

Die Brahmanen singen nach seiner Geburt — nachdem allerdings Wunder physischer Heilung erzählt sind — ähnlich den Worten Jesu an Johannes den Täufer (Mt. 11, 5):

»Weil die Blinden sogar sehen, weil die Tauben die Töne vernehmen und selbst die Wahnsinnigen ihren Verstand wiederfinden, wird er geehrt werden durch Heiligthümer auf Erden; — — weil die Krankheiten der Wesen geheilt worden sind, wird dieser der König der Heilmittel sein, — weil Menschen die Götter schauen und Götter die Menschen, sonder Gefahr, wird dieser der grosse Führer sein«.

In besonders schöner Weise feiert der Lobgesang der Göttersöhne den Buddha Gewordenen unter dem Baume zu Bôdhimanda, »der der erblindeten Welt das Auge wiedergiebt, dem Verderben zu entrinnen«, und flehet ihn an:

»Diese Welt, seit lange in Schlaf versunken und von dichter Finsterniss umhüllt, erwecke sie durch der Weisheit Leuchte! In der Welt der Creatur, seit lang gequält von den Übeln der Verderbniss, ist erschienen der Befreier von aller Krankheit, der König der Ärzte. Beschützer der Welt, durch dein Auftreten werden alle Ängste schwinden, Götter und Menschen werden erfüllt werden mit Wohlsein!«

Im Lotus führt ein Gleichniss von einem Blindgeborenen den ärztlichen Beruf Buddhas, der die heilenden Kräuter sammelt, ins Einzelne aus; Buddha selbst nennt sich »den grossen Arzt«, sein Gesetz ist eine »heilsame Arznei für die Kranken und Leidenden«[162]). — Auch der Zulauf, den *Confucius* gewann, wird einmal so erklärt: »An der Thüre eines guten Arztes trifft man viele kranke Leute«[163]).

Das Bild des *Erlösens*, Lösens aus Banden, Rettens aus dem Verderben, ist dem Buddhaworte nicht minder geläufig als das des Heilens; und hier, wie in der christlichen Sprachweise, sind es *Sünde*, *Tod*, *Teufel*, *Hölle*, aus deren Gewalt zu erlösen ist, wer dem Unheil, dem Schmerze entrinnen soll. Das Capitel »Achtsamkeit« im Dhammapadam erinnert an das »Wachet und betet!« Jesu: »Achtsamkeit ist des Ewigen, Unachtsamkeit des Todes Pfad; die achtsam auf sich, nicht vergehen, Unachtsame sind Todten gleich«; und im 4. Capitel, welches demjenigen die Überwindung der drei Welten, Götter-, Erden- und Todeswelt, zusichert, der diese Sprüche sich aneignet, hören wir das »Tod, wo ist dein Stachel?« aus den Worten wieder: »Zerspaltend des Mâra blumenspitzige Pfeile, wird man nicht mehr sehen den Todeskönig«; das Sinnenleben dagegen ist der Weg zum Tode: »Die Genüsse den Thor tödten, wenn er nicht nach dem Jenseits strebt, durch die Lust am Genuss der Thor sich selbst tödtet, wie einen Feind«. Die, welche an Buddha glauben, sagt dieser selbst im Lalita Vistara, werden von den Übeln befreit sein, — »sie werden die Ketten des Dämons brechen und die Wüste des unsteten Lebens hinter sich haben«, wie er auch sich selbst gelobte, vor dem Verlassen seiner Heimath: »ich werde alle lebenden Wesen aus den Gedanken, welche dem Sinnentumult entsteigen, versetzen an den Ort der Stille«. Darum schlossen seine Versuchungen und Kämpfe mit dem Verzweiflungsrufe Mâras: »Mein Reich ist zu Ende!« Dass

---

162) Lefmann, 3. 8 ff. Rgya, 99 f. 339. Lotus, 82 ff. 177. 198. 252.

163) Plath, Abhh. XIII, 1. Abth. 155.

die Leidenschaften, als Ursache des Daseins, das Hinderniss sind, den Schmerzen des Lebens zu entrinnen und sie für die Zukunft zu bannen, lehrt die dritte der »vier Wahrheiten« und Befreiung von den Leidenschaften ist deshalb der wesentliche Inhalt der vierten, — Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde. So schildert ein bekehrter Fürst den errungenen Sieg: er sei nicht mehr Knecht seines eignen Geistes, nicht mehr Sclave der falschen Lehren, nicht mehr Unterthan seiner sündigen Gedanken; und eine Gâthâ des Lotus singt: Hölle und Sünde herrschen, jeder Begriff von Glückseligkeit ist geschwunden, in der Zeit, da kein Buddha Mensch geworden, — »o Licht der Welt, welches Glück, dass du geboren bist!« [164]).

Wir wollen hier anfügen, dass auch der Buddhismus die letzte Vollendung des Erlösungswerks in einer *Höllenfahrt* fand, in einer Erstreckung der erlösenden Thätigkeit auf die, unerreicht von Buddhas Wort, in Sünden Verstorbenen. Jenes Gebet im zweiten Capitel des Lalita Vistara fleht auch auf die in der Hölle Schrecken Lebenden Buddhas Erbarmen und Offenbarungen herab. Wie einige der Mâra-Töchter und ein Theil seines Kriegsheeres bei der Versuchung, so werden auch sonst Dämonen, Mâruts, Rakschasas durch ihn bekehrt, und Waldeinsiedler, die sich zu ihm bekannt, lassen von ihren Körpern Licht ausgehen, das alle Finsternisse durchdringt, befreien die Bewohner der Unterwelten und bekehren sie zu Buddha. Den Verächtern des Gesetzes, welche den Buddha bei früheren Erscheinungen auf Erden beschimpften und verhöhnten, und welche dafür unter furchtbaren Qualen in der grossen Hölle Avîtschi schmachteten, brachte er selbst das Heil in ihre Wohnungen hinab, predigte ihnen sanftmüthig, während sie ihn schimpften, schlugen, warfen, und erhob sie endlich zur Buddhawürde [165]).

164) Dhammapadam, V. 21. 46. 355. Rgya, 176. 94 f. 352. Lotus, 274. V. 48 ff. in der Gâthâ p. 105 ff.

165) Lefmann, 7 ff. 98. Lotus, V. 30 in der Gâthâ p. 5 ff. 227 ff.

32. Universalität des Heils.

Zöllner und Sünder. Magdalena. Die Samariterin.

Mt. 9, 9 ff. u. P. 21, 31. 22, 9 f. u. P. Lk. 7, 36 ff. Jh. 4. Gal. 3, 28.

Dem Arzte sind die Kranken der liebste Umgang. Der Heiland sucht die Sünder auf und die Zurückgesetzten, um die sich Niemand kümmert. Er kennt kein Vorurtheil des Standes, des Geschlechts, des Volksthums: Jeder erwirbt das volle Heil, der es in der Abtödtung der Lust, in der Überwindung des Begehrens, in der Aneignung inneren Friedens empfängt, denn nur solcher innerer Besitz ist das Heil. Darum ist das *Kastenwesen* Indiens vor Allem der Fels gewesen, an welchem zuletzt, nach Jahrhunderten grossen Erfolgs, das Buddhathum im Mutterlande scheiterte; und die Verleugnung aller Kastenunterschiede war es, wodurch diese Religion vor Allem volksthümlich ward, wie auch die christliche Mission in Indien bei den verachteten und gedrückten niederen Kasten am meisten Erfolg hat. Und ebenso wenig, wie Jesus, kennt Buddha die Scheu vor den Häusern und Tischen in Sünden Lebender, deshalb Verachteter und Verstossener: er weiss nicht minder in ihren Herzen, als in den Herzen Derer, die im Sonnenglanze königlicher Ehren leben, die Sehnsucht nach dem wahren Leben zu wecken.

Köppen citirt hierüber folgende Aussprüche: »Ich sehe keinen Unterschied zwischen den vier Kasten« (aus dem Mathura-Sûtra). »Mein Gesetz ist ein Gesetz der Gnade für Alle« (nach Burnouf, Introduction, 206 ff., wo dieses Wort jedoch nur dem Sinne nach in der von uns alsbald zu besprechenden Erzählung vom Tschândâla-Mädchen, nicht wörtlich zu finden ist). »Da die Lehre, welche ich vortrage, durchaus rein ist, so macht sie keinen Unterschied zwischen Vornehm und Gering, Reich und Arm. Sie ist dem Wasser gleich, welches Alle ohne Unterschied reinigt. Sie ist dem Feuer vergleichbar, welches Berge, Felsen und alle grossen und kleinen Gegenstände zwischen Himmel und Erde ohne Unterschied verzehrt. Sie ist dem Himmel ähnlich, indem

in derselben ohne Ausnahme Raum ist, für wen es auch sei, für Männer und Weiber, für Knaben und Mädchen, für Reiche und Arme« (aus »Der Weise und der Thor«). »Wie die vier Flüsse, welche in den Ganges fallen, den Namen verlieren, sobald sie ihre Wasser in den heiligen Strom ergossen haben, so hören auch die Bekenner des Buddha auf, Brahmanen, Kschatriyas, Vaisyas und Sûdras zu sein«. Derselbe Autor berichtet, dass sehr häufig in den Buddhalegenden, namentlich oft in dem Sûtra »Der Weise und der Thor«, Sünder jeder Art, Huren und Mörder, ebenso Arme, Verlassene, Verachtete, Greise sich heilsbedürftig an den Erlöser wenden. Albr. Weber führt an: »Wie zwischen dem Körper eines Prinzen und eines Bettlers kein Unterschied bestehe, so sei auch zwischen dem Geiste beider kein Unterschied; ein Jeder sei befugt und fähig, die Wahrheit zu erkennen und sich damit Befreiung zu schaffen, wenn er nur wolle!« Vgl. 1. Tim. 2, 4: Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniss der Wahrheit kommen[166].

Im Mahâvagga, dem oft genannten Theile des Vinaya, und im Mahâparinibbâna-Sutta steht folgende Erzählung: Die Buhlerin Ambapâli hört, dass der Gesegnete (Buddha) sich zu Vesâlî bei ihrem Mango-Haine aufhalte. Sie fährt mit einem prachtvollen Wagentrain dahin; sie setzt sich zu ihm und wird durch religiöse Unterredungen erbaut. Sie lädt den Meister für den morgenden Tag an den Tisch ihres Hauses; er nimmt an. Der Zurückkehrenden begegnen Vornehme der Stadt, die ebenfalls zu Buddha fahren; sie theilt ihnen das Geschehene mit, worauf diese ihr das Mahl um hohen Preis abzuhandeln suchen. Sie: für ganz Vesâlî sei es ihr nicht feil. Buddha empfängt die Vornehmen mit Hohn: wer die Götter des Himmels noch nicht gesehen habe, möge diese Leute dafür ansehen! Sie laden ihn ein, er hält an dem Versprechen

166) Köppen I, 129 ff. »Der Weise und der Thor« ist das Sûtra Dsanglun, tibetisch und deutsch von J. I. Schmidt, Petersb. 1843, wozu Ergänzungen und Berichtigungen von Schiefner, Petersb. 1852. Weber, Ind. Skizzen, 47. Oldenberg, 154 ff., wo auch die einschränkenden Bemerkungen zu beachten.

fest, das er dem Mädchen gab. Nach dem Mahle am andern Tage setzte sich die Buhlerin auf niedrigem Sessel zur Seite des Meisters, redete ihn an und sprach: »Herr, ich biete dieses Haus dem Orden der Bettler an, dessen Haupt Buddha ist«. Er nimmt die Gabe an und lohnt sie mit Worten des Heils [167].

Besonders ist als Beleg für die Universalität des Buddhismus, und zugleich als interessante Parallele zu der Geschichte von der Samariterin im Johannesevangelium, die Begegnung des Lieblingsjüngers Ânanda mit dem Tschândâla-Mädchen am Brunnen bekannt geworden. Burnouf erzählt sie nach dem »Divya-Avadâna«, wie folgt. Ânanda, nachdem er lange auf dem Lande umhergewandert, begegnet einem jungen Mädchen, Namens Prakriti, aus der verachteten Classe der Tschândâlas (Kinder einer Brahmanin von einem Sûdra), als sie eben Wasser schöpfte, und bittet sie um einen Trunk. Sie sagt ihm, dass sie aus der Kaste Mâtanga ist, einer Abtheilung der Tschândâlas, und dass es ihr deshalb nicht erlaubt sei, einem Heiligen zu nahen. Er antwortet: Meine Schwester, ich frage weder nach deiner Kaste, noch nach deiner Familie, ich bitte dich nur um einen Trunk Wassers. Die weitere Fortsetzung berichtet von der Bekehrung des Mädchens durch den herbeikommenden Buddha, welcher sich dabei eine in ihr erwachte Neigung für Ânanda zu Nutze macht. Wie in der ähnlichen Scene Jesus vom »Wasser des Lebens«, so spricht in anderem Zusammenhange der Tathâgata im Lotus von dem Einen allgemeinen Wasser des Heils, d. i. dem allgemeinen Gesetze, das Allen das gleiche Heil des Nirvâna bringt [168].

Dieser Universalität entspringt zugleich die besonders gepriesene Kunst Buddhas und seiner Apostel, dass sie die verschiedenen Neigungen und Kräfte der verschiedenen Menschen zu berücksichtigen verstehen, um dem Gesetze allenthalben

---

167) S. B. XI, 30 ff.

168) Burnouf, Introduction, 205 ff. Lotus, 76 f. Eine schöne poetische Nachbildung der Erzählung vom Tschândâlamädchen giebt H. Schleiden im »Liederbuch für die Glieder des unsichtbaren Gottesreichs«, 1873, S. 68.

die Gestalt zu geben, in der es dem individuellen Zustande sich anschmiegt und ihn zu fördern vermag. Sie verstanden »Allen Alles zu werden« (1. Kor. 9, 19 ff.). Die Wolke ergiesst ihren Regen über alle die manchfaltigen Bäume und Pflanzen der Erde, jede empfängt ihn »gemäss der Kraft ihres Samens«, entwickelt sich in ihrer besonderen Weise, bringt Blumen und Früchte nach ihrer Art, doch auf Einem Boden gewachsen und mit Einem Wasser genährt sind sie alle. So werden sogar verschiedene Arten des Nirvâna angeboten, je nach verschiedener Capacität, und in alle Gestalten verwandelt sich Buddha, welche ihm dienlich scheinen, seinen Erfolg zu erleichtern, in Götter, Halbgötter, Menschen jedes Alters und Geschlechts [169]).

Die Stellung der *Frauen* ist indess trotz dieser principiellen Universalität und Accommodationsfähigkeit eine sehr eigenthümliche. Dass Sâkyamuni auch Frauen in den Kreis der Bekenner aufgenommen hat, ist allgemeine Überlieferung. Seine Tante Pradschâpatî brach die Bahn, seine Gemahlinnen und viele andere folgten. »Die Beichtformel Pâtimokkha — sagt Oldenberg —, nachweislich eines der ältesten literarischen Denkmäler des Buddhismus, erwähnt die Nonnen auf Schritt und Tritt, und auch König Asôka gedenkt ihrer in dem Edict von Bairât« (die Inschrift von Bhabra). Von einer Brahmanin, die die stärksten Hindernisse überwand, um zu ihm zu gelangen, wird später noch die Rede sein; das Tschândâla-Mädchen haben wir nur eben verlassen. Und dennoch vergleicht Buddha in dem Kullavagga, der ebenfalls zu den älteren Theilen des Kanon gehört, die Frauen in dem Orden mit dem Mehlthau auf dem Getreide. Im Mahâvagga wiederum ist die Matrone Visâkhî als Muster heiliger, hingebender, wohlthuender Weiblichkeit aufgestellt. Auch im Lotus ist von einem Mädchen erzählt, das alle denkbaren Vollkommenheiten besessen, des Geistes, der Schönheit, der Gesinnung, der Kraft des Gebets, und auch den »Lotus« gar

169) Lotus, V. 105 ff. in der Gâthâ p. 29 ff., ferner p. 75 f. 114. 258 f. 261 ff.

schnell begriffen habe; allein der Jünger Sâriputra spricht ihr des Geschlechts wegen die Fähigkeit zur Buddhawürde ab, — sie verwandelt sich alsbald in einen Mann, und das Hinderniss ist beseitigt. An einer andern Stelle wird es als ein besonderer Heilsgewinn gepriesen, dass eine Frau, die sich um das Buddhathum Verdienst erworben, in der Seelenwanderung nicht wieder als Frau werde geboren werden, und wenn die Seligkeit und Herrlichkeit einer dereinstigen vollendeten Welt geschildert wird, so pflegt mit besonderer Befriedigung hervorgehoben zu werden, dass es in dieser Welt keine Frauen geben werde[170]. Vgl. Mt. 22, 30: »In der Auferstehung freien sie nicht, noch werden sie gefreit, sondern sind wie Engel im Himmel«.

---

33. Das Heilsziel.

Mt. 5, 3 ff. und allenthalben.

Das »denn«, womit die Bergpredigt ihre Seligpreisungen begründet, die sie gerade Denen zuwendet, welche scheinbar unselig, arm, hungernd, verfolgt, trauernd, unangesehen, anspruchslos vor der Welt dastehen, bringt in seinem Gefolge all die Kernworte der christlichen Heilspredigt in sinnschwerer Kürze vor das Ohr der Hörer und senkt sie als treibenden Samen in das Herz: voran und wiederholt das »*Gottesreich*«, dann die »*Gottessohnschaft*«, das »*Gottschauen*«, die »*Gerechtigkeit*«, daneben ist auch das Besitzen des Erdreichs nicht vergessen, allenthalben Tröstung, Befriedigung, Freude verheissen.

Die Streitfrage, ob die »Befreiung« von den Übeln, zu der Buddha den »Weg« lehrte, ihm von Haus aus endabschliesslich nur die *Vernichtung* war (Nirvâna = Verlöschung)

170) St. Hilaire, 41 ff. Oldenberg, 168 170. Lotus, 160 f. 250 f. 121 ff. V. 30 f. in der Gâthâ p. 265 ff.

oder eine *ewige selige Existenz*, wozu sie im späteren Buddhismus entschieden geworden ist, — diese Frage hat für unsern Zweck keine Wichtigkeit. Für die Quellen, welche in erster Reihe von uns benutzt werden, ist *Nirvâna* entschieden eine bewusste Befriedigung nach dem Tode, ja eine ewige, selige Unsterblichkeit. Überall finden wir, dass der »Weg« zur Befreiung nicht gezeigt wird als eine Pflicht, die wir anderen Wesen schulden, welche dadurch von Leiden frei würden, dass wir ihnen überhaupt das Geborenwerden ersparen, noch auch als ein Mittel, um uns selbst ganz von einer abermaligen Existenz zu befreien, indem wir die Wurzel derselben, die Begierde, tödten: vielmehr ist das Erreichte und nach dem Tode zu Erreichende, wenn jener »Weg« betreten wird, als ein empfundenes Glück, als Freude, Seligkeit, wahres Leben angesehen, gerühmt, dem Elende des Daseins entgegengestellt. Gleichviel, ob hierbei der Inhalt dieses wahren Lebens doch wieder nur in dem *Gefühl des Befreitseins* selbst, gewissermassen in dem *Genusse des Nichtseins* besteht, oder concretere Ausmalungen diese Leere auszufüllen suchen. Wenn ein älteres Stadium des Buddhismus, vielleicht das ursprüngliche, unter dem »Dasein«, welches zu fliehen ist, wirklich das Dasein im schlechthin allgemeinen Sinne verstand, so ist die codificirte Auslegung der »vier Wahrheiten« jedesfalls dazu übergegangen, jenes Dasein nur in einem mit Begierde und Handeln, mit realen Zwecken und Strebungen angefüllten zu sehen, dagegen unter dem Nicht-Dasein ein ideelles, in reinem Bewusstsein und allgemeinem Befriedigungsgefühl bestehendes Geistesleben eines ewigen stillen Friedens zu denken[171]. Ohne diese Auffassung würden die gegensätzlichen Begriffsgruppen, wie wir ihnen schon im Dhammapadam z. B. so oft begegnen, und welche wir sogleich näher betrachten werden,

171) Diesen Sinn von Nirvâna schöpft z. B. auch Beal aus dem Mahâparinibbâna-Sutta: Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese, London 1871, p. 173 ff. Dies sei die übereinstimmende Auffassung der buddhistischen Schriften. So auch M. Müller: Nirvâna »a subduing of all wishes and desires, indifference to joy and pain, to good and evil« etc. — von Beal hier citirt.

wie die von *Elend* und *Seligkeit*, *Welt* und *Himmel*, *Finsterniss* und *Licht*, *Tod* und *Leben* u. dgl., gar nicht in die Sprachweise der buddhistischen Predigt haben eindringen können. Allein wir haben viel directere Belege. So heisst es im 18. Verse des Dhammapadam:

»Hier ist froh und froh hinscheidend auch,
Wer da gut handelt, er ist froh *beiderorts*,
Ist froh, denkend: ich hab' gethan Gutes,
Immer fröhlicher wird er, zum Heil eingehend«.

In demselben Sinne muss dann auch V. 86 genommen werden: »Die da, wenn richtig die Lehre wird erklärt, ihr nachlebend sind, die gehn hinüber zum *Jenseits*«. Zweifel könnte entstehen, ob die jenseitige Seligkeit für eine *ewige* gelten solle, oder nicht etwa Nirvâna als gänzliches Verlöschen noch am letzten Ende erwartet werde, wenn V. 126 gesagt ist: »Die Einen in den Mutterschooss (Seelenwanderung), die Bösen in die Hölle gehn, die Guten gehen zum Himmel, ganz verwehen die Fehllosen«. Da das hier für »verwehen« gebrauchte Wort des Urtextes selbst aber aus »nirvâna« gebildet ist, fragt es sich eben erst, was unter diesem Namen zu verstehen sei. V. 23 nun heisst Nirvâna selbst »die allerhöchste Seligkeit«; jenes »ganz Verwehen« kann also recht wohl ein Schwinden aller individuellen Lust in einem unklar gedachten seligen Allgemeingefühl bedeuten. Mehrfach ist im 13. Abschnitte (Die Welt) vom zukünftigen Himmelsglück die Rede im Gegensatz zu *Welt* und *Finsterniss;* der Schlussvers verheisst ausser dem Zugang zum Himmel auch das »imperium terrae« (Mt. 5, 4: sie werden das Erdreich besitzen), ja »totius mundi dominationem«. Trotzdem wird freilich jede Lustbefriedigung auch für den Himmel abgelehnt (V. 20. 187), — etwa wie auch der Stoïker Glückseligkeit fand in dem lustlosen, reinen Bewusstsein seiner Freiheit und Erhabenheit, ohne den Widerspruch gewahr zu werden. Schön ist die Vergleichung des *Himmels* mit der *Heimath* V. 219 f.: »Den lang entfernt Gewesenen, der aus der Ferne heil heimkehrt, begrüssen die Verwandten, Freund' und Genossen, wenn an er kömmt: ebenso, wenn, wer rein handelt, aus dieser Welt zur andern

geht, empfangen ihn seine Gutthaten, wie Freunde angekommenen Freund«. — Die Frommen — sagt das Mahâparinibbâna-Sutta — werden nach dem Tode wiedergeboren werden in den seligen *Königreichen des Himmels*. Als ein Reich der *Gerechtigkeit* ist ein solches Reich in einem andern alten Sûtra geschildert, wie das neue Jerusalem der Apokalypse, und aus dem Seelenschatze von Gerechtigkeit und Frömmigkeit lässt ein drittes den Frommen Alles schöpfen, was sein Herz begehrt (Mt. 6, 33). *Gemeinschaft mit Gott* — mit Brahmâ — nennt das Heilsziel das an die Sprache der Brahmanen sich anbequemende Tevigga-Sutta, und *Gleichheit mit Gott* in der Gesinnung und im Leben (Mt. 5, 48: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel) ist ihm das allein wahre Brahmanenthum, das jene Gemeinschaft begründet. — Hieran reihen sich zunächst zwei Stellen der Inschriften Asôkas. Das elfte Edict von Girnar sagt nach Aufzählung mehrerer Tugendforderungen: »Wer so handelt, ist geehrt in dieser Welt, und, was die andre Welt betrifft, so erwächst ein unendliches Verdienst aus dieser Gabe des Gesetzes« (»Gabe des Gesetzes« waren vorher die durch das Gesetz geforderten Tugenden selbst genannt worden). Eine Säuleninschrift von Delhi und Allahabad verordnet für die Delinquenten in den Kerkern drei Tage Lebensfrist, damit sie »angesichts der andern Welt« noch Zeit haben, Almosen zu geben oder Fasten zu üben[172]. — Die schon oben berührten Verheissungsworte Buddhas im Lalita Vistara lauten vollständiger: »Nachdem ich die höchste Erkenntniss erreicht, werde ich die lebenden Wesen um mich sammeln durch den grössten aller Schätze, — ich werde ihnen die beste Pforte der *Unsterblichkeit* zeigen, — — entfernt von allen Gedanken, die der Sinnenwirrwarr erzeugt, werde ich sie an den Ort der Stille bringen, — indem ich den Geschöpfen, welche umdunkelt sind von der Finsterniss tiefer Unwissenheit, das Ge-

172) Königreiche des Himmels: S. B. XI, 94. — Das Reich der Gerechtigkeit: Mahâ-Sudassana-Sutta, das. 265 ff. Âkankheyya-Sutta, das. 210 ff. — Tevigga-Sutta: S. B. XI, 159 ff. 183 f. 201 f. — Inschriften: Burnouf, Lotus, 736. 741. Kern, jaartelling, p. 78. 100.

setz zeige, werde ich ihnen das Auge verleihen, welches klar sieht« — sämmtlich Aussprüche (übrigens citatweise in den Text eingeflochten, also jedesfalls noch älter als das Buch), in welchen bekannte bildliche Worte der Jesureden in gleichem Zusammenhange begegnen. Dem verwandt schliessen sich die Seligpreisungen an, welche Buddha in einer Unterredung mit Ânanda ausspricht: Die Geschöpfe, welche die Weisheit Buddhas geleugnet haben, werden sofort nach ihrem Tode in die grosse Hölle Avîtschi geschleudert werden, während die, welche Glauben gehabt haben werden an Buddha, zu *Söhnen des Tathâgata* werden sollen; sie werden befreit werden von den Übeln; sie werden sich nähren von der Speise des *Himmelreichs* (nourriture du royaume), sie werden die Fesseln des Dämons zerbrechen, und sie werden die Wüste des schweifenden Lebens hinter sich haben. Ein *Gottschauen* der Menschen, in friedvollem Verkehr zwischen Göttern und Menschen, nennt eine früher benutzte Stelle des Lobgesangs der Götter nach Buddhas Geburt als Erfolg der Wirksamkeit Buddhas auf Erden. Dass die *Glückseligkeit*, zu der allein Tugend und Weisheit führen, in diesem Sûtra mit Nirvâna gleichgesetzt ist, dürfte besonders V. 17 ff. in der zweiten Gâthâ des 5. Capitels zeigen, wo Nirvriti. mit Nirvâna synonym, zwar einen passiven, aber keineswegs das Sein ausschliessenden Endzustand als Ziel der Befreiung von Geburt, Alter, Krankheit, Tod verheisst. So dürfen wir denn auch hier wieder an die *Seligpreisungen* erinnern, welche die erste Predigt Buddhas nach der Berufsweihe aussprach[173]. — Anklänge gleicher Art an die christlichen Bezeichnungen des Heilsziels und positive Auffassung des Nirvâna begegnen uns auch im Lotus. Die reines Herzens und Leibes und voll Mitleids sind, lesen wir daselbst, sie sollen zu Buddhas wer-

173) Rgya, 175 f. 94. 100. 355. Vgl. auch die Gâthâ des IV. Cap. und die oben citirte Anrede an Brahma p. 373. — Zu der Wiedergabe des sanskr. »*râschtra*« durch »royaume« bemerkt der Übersetzer: »ce terme vague semble indiquer tout ce qui est du domaine de la Loi«. Auch die *Zendreligion* spricht von einem *Reich* Mazdas, einem *Reich* der guten Gesinnung, einem *Genius des Reichs:* Tiele, Godsd. v. Z. 132 f. 135. 148. — Nirvriti: Lefmann, 39. 200. Vgl. auch Müller, Essays I, 244 f.

den; ein anderes Mal wird eine Wiedergeburt verheissen in der Gestalt von *Göttersöhnen* im Himmel der Götter, in Verbindung mit einer gefestigten, nie mehr schwankenden ethischen Vollendung, oder Denen, welche die volle Energie des Vertrauens zu Buddha besitzen, wird der Name »*Söhne des Tathâgata*« verliehen, wie wir dies schon an einer Stelle des Lalita fanden. Das »Öffnen der *Pforte der Unsterblichkeit*« als Verdienst der Buddhas ist auch dem »Lotus« bekannt, und dass ein seliger Zustand durch Heiligkeit erlangt werde, ist seine Lehre; darum heissen ihm die »Wurzeln der Tugend« eine »Quelle von Vortheilen, Segen und Glück«. Die Positivität des Nirvâna wird ausdrücklich gegen andre Auffassungen verfochten; es begegnet der unumwundene Ausdruck »*das unsterbliche und selige Nirvâna*«, und es wird Denen, welche es für eine blosse »Ruhe« nehmen wollen, mit der Versicherung entgegengetreten: »Es giebt kein Nirvâna ohne *Allbewusstsein* (omniscience)«. Nirvâna ist die höchste Glückseligkeit, freilich auch hier nur eine empfindungsvolle Passivität; darum will Buddha sein Nirvâna lieber ins Unendliche hinausschieben, und will in Wahrheit immer lebend, thätig, dem Heile der Menschen hilfreich zugewandt, das Haupt seiner Bekenner bleiben[174]. —

---

174) In der Reihenfolge des Textes: Lotus, V. 50 ff. der Gâthâ p. 29 ff. p. 279. 69. V. 48 der Gâthâ p. 105 ff. p. 15. 194 f. V. 63—82 der Gâthâ p. 86 ff. p. 129 f. Cap. XV. — Samuel Johnson, Oriental Religions and their Relation to universal Religion. India. 2 ed. Lond. 1873, hat mit besonderem Nachdruck die Positivität des Nirvâna vertheidigt: in einem besonderen Abschnitte »Nirvâna« p. 619 ff. Auf der diametral entgegengesetzten Seite steht Barth. St. Hilaire, Le Bouddha, Einleitungsabhandlung »sur le Nirvâna«. Wassiljew behauptet für den ursprünglichen Buddhismus, wie ihn der Vinaya repräsentirt, entschieden die Vernichtungslehre (p. 101 ff.), zwischen den späteren Schulen findet er in Bezug darauf die Lehre streitig (304 f. 324. 365 ff.). Letzteres wird vollauf bestätigt durch die Auszüge Burnoufs aus dem Lankâvatâra: Introduct. 516 ff. Der Unterschied zwischen »Nirvâna mit Rest« (d. i. mit individueller Beseligung) und »ohne Rest« (als unpersönliches Verschwimmen ins Unendliche) lässt aber keineswegs für den letzteren Fall nur Vernichtung übrig. Wassiljew bemerkt selbst, dass man in einer Lehre vom »Nicht-Ich« die Gegensätze des Seins und Nichtseins zu vereinigen suchte (365 f. gegen 102 f.); diese Lehre ist auch im Lankâvatâra-Sûtra angedeutet: Burnouf, Introd. 518 f. Vgl. über

Die Vergleichungen hier auf andere Religionen ausdehnen, hiesse eine Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens und der Heilslehre skizziren. Es ist allgemein bekannt, wie jener Glaube in den verschiedensten Religionen, von den sinnlichsten zu den geistigsten, irgendwie vertreten ist, wie derselbe vor Allem ein gesteigertes Interesse und sorgfältigere Pflege auf sich lenkte bei *Aegyptern* und *Persern*, wie er vorzüglich bei diesen letzteren in engster Verknüpfung mit der Verkündigung *moralischer Heilsbedingungen* ausgebildet worden ist, die indess auch in der ägyptischen Lehre bis zu grosser Reinheit gediehen sind, wie endlich überall, wo ernste Männer mit reinen Sittlichkeitsforderungen hervortraten, so besonders im *classischen Alterthum*, aber auch in *China*, die Tugend zugleich als einziger oder doch wesentlicher Heilsquell galt.

---

34. Die Heilswege.

Mc. 1, 15 u. P. Jh. 3, 3. Mt. 12, 7 u. v. a.

Der Glaube an Seelenwanderung bildet den äusseren Anknüpfpunct des Buddhathums und seiner Heilslehre an die vor ihm bestehenden Anschauungen. Danach wird das Heil hier, äusserlich genommen, gleichbedeutend mit *Befreiung von der Seelenwanderung;* denn letztere ist unheilvoll, da sie immer von Neuem in das Elend des Daseins führt. Allein dennoch muss die Wanderung oder neue Geburt zugleich als Mittel dienen, um aus Zuständen, welche die Erlangung des Heils erschweren, in solche aufwärts zu führen, in welchen

---

die viel besprochene Frage noch Max Müller, Über den buddhist. Nihilismus, Kiel 1869, und dess. Essays I, 242 ff., besonders aber die sehr lehrreiche Auseinandersetzung Oldenbergs 273 ff., der viel neues Quellenmaterial herbeischafft und sehr wahrscheinlich macht, dass Buddha ähnlich, wie wir es von Confucius wissen, die Unsterblichkeitsfrage unbeantwortet liess, dagegen auf die hier auf Erden schon erlangte Friedensseligkeit allen Werth legte; ebenda ist nachgewiesen, dass die Lehre von einem *Mittelding zwischen Sein und Nichtsein* schon dem Pâli-Kanon angehört.

das Heil näher liegt, zuletzt in solche, worin es unmittelbar erworben wird. Im Tevigga-Sutta lehrt Buddha zwei Brahmanen, welche über den rechten Weg zu einer späteren Geburt streiten, die sie mit Brahma vereinigen solle, diesen Weg in dem sittlichen Heilswege seiner Religion finden; und im Mahâparinibbâna-Sutta lasen wir, der Heilige solle »nach dem Tode wiedergeboren werden in den seligen Königreichen des Himmels«. So wird doch auch hier die *Wiedergeburt* zum Heilswege, und dieses Wort kann nunmehr im übertragenen Sinne von dem Acte der Heilsaneignung selbst, von der Erlangung der Buddhawürde gebraucht werden. So im 10. Cap. des Lotus von Anfang: wer das Gesetz in sich aufnimmt, dadurch den Buddhastand erlangt, ist anzusehen wie »von Neuem geboren« durch sein »Mitleid für die Creatur«; seine Tugend, seine Liebe ist es, die in ihm den neuen Menschen erzeugt.

Dass diese innere Erneuerung eine *Umkehr* ist (μετάνοια), liegt schon in dem inhaltlichen Gegensatze des neuen Lebens gegen das alte Begierdenleben. Als besonderes Zeugniss dafür wollen wir jedoch das Selbstzeugniss des Königs Asôka im 8. Edict von Girnar notiren: in früheren Zeiten seien die Könige den *Weg der Lust* gewandelt, so auch er selbst, bis er im zehnten Jahre seiner Regirung dahin gelangt sei, den *Weg des Gesetzes* zu wählen; Almosengeben, Sorge für das Wohl des Volks, Ausübung des Gesetzes, Untersuchungen über das Gesetz, das sei nun allein seine Lust. Solche Umkehr ist bedingt durch *Glauben*, durch empfängliche Hinwendung zur Person des Verkünders und zu seinem Worte. Unter den einhundert und acht »lichten Pforten der Gesetzeslehre«, in welchen Buddha vor seinem Abschiede aus dem Tuschitahimmel noch einmal seine dortigen Umgebungen unterweist, steht deshalb das »gläubige Vertrauen« an der ersten Stelle; denen, welche Glauben an ihn haben, verheisst er weiterhin die Sohneswürde, und preist die heilsamen Wirkungen des Glaubens seinem Jünger Ânanda in beredtem Wechsel immer neuer Wendungen, wie diese: »Wer sie auch seien, welche Glauben an mich haben, ich nehme sie

auf, denn sie sind meine Freunde, sie suchen ihre Zuflucht bei mir«. — Der »Weg« — der uns schon bekannte »achtfache Weg«, zu welchem sich die vierte der »Vier Wahrheiten« auseinanderfaltet — hat in Folge seiner Entgegensetzung gegen den zu verlassenden Zustand des Wahns und Unheils die Lehre von den »fünf Hindernissen«, oder auch drei bis vier Hauptclassen solcher, zum Seitenstück. Es sind: wollüstiges Begehren, Bosheit, Trägheit, Hochmuth, Zweifel, — oder die drei Classen: moralische Übel der Lust, des Lebens, der Unwissenheit, — oder die vier: Gebrechen der Sinnlichkeit, der Selbstheit, des Wahns, der Unwissenheit[175].

Die Frage liegt nahe, wie der Buddhismus das Verhältniss des Glaubens und der innersten Gesinnung zu den *Werken* aufgefasst habe. Die Antwort wechselt nach verschiedenen Entwickelungsstadien und Schulen ähnlich, wie die christliche Beantwortung des gleichen Problems. Das alte Bettelmönchthum war eine asketische Werkgerechtigkeit, die durch Casteiungen und Weltflucht den Zweck der Lossprechung von der Seelenwanderung zu erreichen hoffte, weder auf Gesinnung, noch auf Wohlthun Werth legend. Gegen dieses Büsserthum, das einen Rückfall zum Brahmanismus bedeuten würde, wie das härene Gewand des Täufers und das Fasten seiner Jünger einen Rückfall in jüdisches Gesetzeswesen, eifert das Dhammapadam an vielen Stellen, verlangt dafür Tugenden der Seele, Leidenschaftlosigkeit, Keuschheit, Sanftmuth, und weist auf das Trügerische äusseren Gebahrens hin: »Nicht durch Haarschur wird zum Asket, wer pflichtlos, unwahr redend ist; wer noch von Wunsch und Lust nicht frei, wie könnte Der Asket wohl sein?« — oder: »Was willst du mit der Haarflecht',

175) Wiedergeburt: S. B. XI, 159 ff. 94. Die Inschriften: Kern, 59. Burnouf, Lotus, 758. Glaube: Lefmann, 26. Rgya, 39. Hier bemerkt Foucaux zu seiner Übersetzung durch »foi«: »Sanscr. *çraddhâ*; n'ayant pas de commentaire, je traduis les phrases suivantes le plus littéralement possible«. — Rgya, 94 ff. — Von den Classen der moralischen Übel (drei *Âsavas*) handelt das Sabbâsava-Sutta: S. B. XI, 296 ff., wozu auch die Einleitung des Übersetzers zu vergleichen. Die vier Classen: Mahâparinibbâna-Sutta, S. B. XI, 11 u. ö. Die fünf Hindernisse: Tevigga-Sutta, S. B. XI, 182.

Thor! was willst du mit dem Schurz von Fell? In deinem Innern gähnt der Schlund! Du reibst nur an dem Äussern 'rum«. Die letzten Worte sind von Max Müller ohne Weiteres nach Mt. 23, 25 übersetzt worden: »Dein Inwendiges ist voll Raub, aber das Auswendige machst du reinlich.« An Mt. 15, 10 ff. gemahnt im Sutta-Nipâta die Forderung innerer Reinheit im Gegensatz zu den Speisegesetzen der Brahmanen, zuletzt in die Worte zusammengefasst: »Weder Fleisch des Fisches, noch Fasten, noch Nacktgehen, noch Haarschur« u. s. w., noch »Feueranbetung, noch allerlei Bussen, noch Hymnen, noch Spenden, noch Opfer, noch Beachten der Zeiten, kann einen Menschen reinigen, der nicht seinen Zweifelsinn überwand« u. s. w. Wie wir hier sehen, musste von dem gleichen Gesichtspuncte aus auch der Werkdienst des Cultus von geringem Werth erscheinen. Sprüche, wie: »Der Duft der Rechtschaffenheit ist der schönste Duft auch für die Götter«, lassen des von Jesu so gern den äusserlichen Gottesdienern entgegengeworfenen Prophetenworts gedenken: »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!« Die innere Gesinnung soll sich allerdings in Handlungen offenbaren, aber in solchen, die wahrhaft Gutes schaffen; am wenigsten soll sie bloss auf der Zunge ihren Sitz haben: »Gleichwie 'ne strahlend schöne Blum', farbenreiche, doch duftlose, so sind die schönen fruchtlosen Worte Des, der danach nicht thut« (vgl. Mt. 7, 21. 15, 8. Jak. 1, 22). Aus einem Sûtra der Abtheilung Dîgha-Nikâya des Pâli-Kanons theilt Oldenberg eine Unterredung mit einem Brahmanen über den Werth des Opfers mit, welche dahin ausgeht, dass Glaube und Wohlthun das wahrhafte Opfer sind, das höchste Opfer aber die innerliche Befreiung von der Welt, die Erlösung. Was man im ursprünglichen Buddhismus *Cultus* nennen kann, beschränkt sich so gut wie ganz auf die mit einer einfachen Liturgie ausgestatteten Beichtversammlungen[176]. — Den gleichen Stand-

---

176) Dhammapadam, V. 141 f. 264. 394 (vgl. Müller, Einleitung z. vergl. Religw. p. 225), wozu das ganze 23. Cap. des Matth., sowie Mt. 6, 16 ff. 15, 1—20 u. Par. unter vielen anderen Stellen zu vergleichen ist.

punct nehmen die Inschriften ein. Das 9. Edict von Girnar sagt: »Man muss wohl Feste feiern, aber solche Feste haben wenig Frucht; das Fest, welches grosse Frucht bringt, ist das des Gesetzes« (vgl. Mc. 2, 27 f.: der Sabbath ist um des Menschen willen etc.), worauf der Gesetzesinhalt erläutert ist durch »Wohlwollen für Sclaven und Diener, Achtung für Vater und Mutter« u. dgl. Ähnliches wiederholt sich im 11. Edict, wo nach den Worten »Es giebt kein Geschenk, das dem Geschenke des Gesetzes gleicht« der Inhalt dieser höchsten Gabe durch die hauptsächlichsten Tugendforderungen Erläuterung erhält. Auch Lalita Vistara, soweit dieses Sûtra hier überhaupt einschlägt, in der allerdings ziemlich verworrenen Heilsordnung der oben erwähnten 108 Pforten, in der das buddhistische Zehngebot zu Grunde legenden Schilderung der Tugenden Mâyâs (5. Capitel), in gelegentlichen Gedankenäusserungen und Predigtworten Buddhas, entfernt sich nicht wesentlich von dieser zugleich innerlichen und moralisch-praktischen Heilslehre. Manches behalten wir uns zu späterer Verwendung vor; hier sei nur als das Äusserste in dieser Richtung die Formulirung der Ansprüche Sâkyamunis an seine zu wählende Gattin hervorgehoben: sie solle nur die wahre Tugend und Sittlichkeit besitzen, Kaste, Familie u. dgl. sei völlig gleichgiltig, ja sie solle sein »sans passion pour les dieux et leurs fêtes«. Dem entsprechend erscheint sie auch gegen die Sitte unverschleiert vor der Welt; denn die tugendhafte Frau dürfe sich Jedermann zeigen. Endlich gehören hierher auch Erzählungen, die wir bald an andrer Stelle als Parallelen zum »Scherflein der Wittwe« zusammenzustellen gedenken, und von welchen wir hier nur die eine vorausnehmen wollen, dass König Asôka einst als kleiner Knabe eine Hand voll Erde in guter Meinung in den Almosentopf des Buddha geworfen habe, worauf dieser ihm geweissagt, er werde in einer künftigen Geburt über ganz Indien herrschen und dem Buddha 84000 Stûpas (Reliquienthürme) errichten[177].

V. 56 im Zusammenhange mit 52 ff. 51. — S. B. X, 2. Abth., II, 2. — Oldenberg, 175 f. 377 ff.

177) Inschriften: Lotus, 722. 735 f. Kern, 85. 78 etwas anders,

Dieser Gegensatz gegen eine hohle und äussere Werkgerechtigkeit, der aber keineswegs zur Empfehlung einer werklosen Innerlichkeit überspannt ist, macht sich auch in der Weise geltend, dass seine Spitze sich zunächst gegen die *Philosophie* kehrt, gegen die manchfaltigen Schulen der Brahmanen, welche das Heil in verschiedenen Wendungen doch immer auf irgend einem äusserlichen Busswege suchten. So belehrt das Tevigga-Sutta jene Brahmanen, die sich über den Werth ihrer Schulen streiten, in der Methode der sokratischen Dialoge über den wahren Weg zur Gemeinschaft mit Gott, der nur der des sittlichen Lebens sein kann. Die Eigenschaften und Gesinnungen, welche zum Brahmanen im wahren Sinne des Worts machen, sind gerade Das, was die Brahmanen am meisten vernachlässigen: sie kennen nicht die Gefahren der fünf Sinne, nicht die Hindernisse des Heils, die in wollüstiger Begierde, Bosheit, Trägheit, stolzer Selbstgerechtigkeit und Zweifelsucht liegen. Die hieran geknüpfte Schilderung des wahren Wegs läuft freilich auch ihrerseits zuletzt in Aufzählung äusserlicher Enthaltungen hinaus, aber diese sind doch als Folgen der innern Begierdelosigkeit, Reinheit und Güte angesehen, die hier vor Allem verlangt ist[178]).

Gänzlich auf anderem Boden stehen wir im Lotus. Es ist dies der Boden des »grossen Fahrzeugs« in dessen weit über die ersten Anfänge hinausgediehener Ausgestaltung. Wir beobachten hier das *Umschlagen in die alte Äusserlichkeit durch Überspannung der Innerlichkeit* in einer sehr lehrreichen Form. Anscheinend tritt uns hier das »Sola fide« des Protestantismus entgegen. Öfters wiederholt sich der Ruf: habet Glauben an mich, habet Vertrauen zu mir! — die Verheissung: der Glaube gewinne die Würde des Buddhasohnes. — die Thatsache, dass überschwängliche Fülle des

---

doch dem allgemeinen Sinne nach gleich. — Rgya, 132 f. 152 f. — Köppen I, 168.

178) Sacr. B. of the East, XI, p. 172 ff. 180 ff. — Der Gegensatz gegen die Philosophie als falschen Heilsweg, Lossagung von ihr als rechter Weg zu Nirvâna auch im Sutta-Nipâta: S. B. X, 2. Abth. IV, 3—5.

Glaubens Thaten grösster Selbstentäusserung zeitigt —, aber der Sinn ist nicht der alte mehr. Ein extremster Paulinismus oder Antinomismus hat Platz gegriffen, welcher das Verdienst *des Glaubens für sich allein*, sei es auch nur eines einzigen und leisesten Glaubensmoments oder gläubigen Gedankens, und richte er sich auch nur auf eine einzige Stanze einer Gâthâ, für unendliche Male grösser ausgiebt als alle die guten Werke der Buddhamoral: *diesem* Glauben, ohne Werke, werden schon die überschwänglichsten Heilsfolgen als Lohn verheissen. So sehr nun auch hervorgehoben ist, dass die *gute Absicht*, seinen Glauben an den Tag zu legen, allein für den Werth der daraus entspringenden Werke massgebend sei, und also z. B. das geringste Opfer, aus solcher Gesinnung hervorgegangen, dem grössten gleich gelte, so war doch eben hierdurch, dass die Werke nur Zeichen des *Glaubens* sein sollten, nicht Werke wohlerzeugender Liebe und selbstloser Treue in der Pflege menschlicher Verhältnisse, jenes Umschlagen der extremen Innerlichkeit in die äusserlichste Werkgerechtigkeit bedingt. Im Gegensatze zu eigentlichen guten Werken werden blosse *symbolische* und *Cultuswerke* naturgemäss als Zeichen jenes Glaubens, der in der Verehrung Buddhas wurzelt, bevorzugt. Bei der Angabe und Anempfehlung solcher Werke geht leicht die Erinnerung an die nothwendige Gesinnungsgrundlage gänzlich verloren. Wer Stûpas baut, seien sie nun von Gold oder Edelsteinen, oder von Holz, Thon, ja von Schutt, selbst die Kinder, die in ihren Spielen die Absicht zeigen, im Sande Stûpas zu bauen, — sie erlangen *dadurch* den Buddhastand: hier ist die innere Werthschätzung auch der geringsten Glaubenshandlung, wenn sie ein Abdruck frommer Gesinnung ist, umgeschlagen in die Erleichterung und Herabsetzung des Opus operatum als solchen auf seinen geringsten Umfang, der schon genüge, um die volle Heilsfolge zu begründen. Darum lesen wir bald darauf: auch wer in der *Zerstreuung* die geringste cultische Bewegung mache, ja nur den Titel des Gesetzes höre, werde dadurch zum Buddha; und der Werth, der hier allen Opferhandlungen beigelegt ist, contrastirt schneidend gegen das

Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, an das wir im Dhammapadam erinnert wurden. Nur selten schlägt das Gewissen durch und lockt das Zugeständniss hervor, dass doch das Beste sei, das moralische Handeln *vereinige* sich mit dem Glauben, wobei denn die Hoffnung helfen muss, dass aus dem angeeigneten Buddhagesetz alles Gute von selbst folgen werde. Aber auch aus jenem Zerstreuungsglauben? [179]) —

Um nur einen kurzen Blick auf andere Religionen zu werfen, so ist im Allgemeinen festzuhalten, dass die Empfehlung rein äusserlicher Heilswege, Handlungen, Opfer, Ceremonien, Manipulationen aller Art, ohne dass irgendwie Gesinnung und Andacht dabei in Frage kommen, nur den niedrigsten Religionsstufen eignet, mit höheren aber demgemäss lediglich durch Rückfälle und Entartungen in Verbindung tritt. Ebenso darf behauptet werden, dass die Vertiefung und Verinnerlichung normal mit einer Entwerthung der symbolischen Cultushandlungen zu Gunsten des ethisch gehalt- und zweckvollen Wirkens Hand in Hand geht. Solche Verinnerlichung und Ethisirung ist vor Allem die Tendenz persönlicher, historischer Religionsstifter und Reformatoren, und dies um so mehr, je näher sie an das Christenthum, wie es Jesus selbst lebte und lehrte, herankommen. Von Sâkyamuni möchten wir ebenfalls glauben, dass er persönlich dem Dhammapadam näher stand als der Ordensregel der alten Bikschus, und dass die früheste kirchliche Gestalt seiner Religion auch der früheste Abfall von derselben und ihre früheste Verunstaltung gewesen ist: wozu die christlichen Analogien im Judenchristenthum und Ebionitismus in promptu sind. Wir wollen nicht unterlassen, eines uralten Zeugnisses jenes vertiefenden und ethisirenden Bestrebens einzelner Persönlichkeiten zu gedenken, das freilich nicht religionsstiftend zu wirken vermochte, aber gerade um so merkwürdiger ist, als es innerhalb einer Religion auftrat, die niemals in die Phase religiöser Neuschöpfung durch persönliche Genialität eingetreten ist, der

---

179) Lotus, p. 28 f. 188. 69. 110 f. 202 ff. 209 ff. 158. V. 77 ff. 93 ff. in der Gâthâ p. 29 ff. p. 204 ff.

ägyptischen. Im dritten Theile des Papyrus Prisse besitzen wir eine unter dem letzten Könige der fünften Dynastie, also nicht lange nach 3000 v. Chr. von Prinz Ptahhotep verfasste Abhandlung »Über das Alter« und eine andere von demselben »Über den Umgang mit Menschen«. Die erstere enthält u. a. folgende Sentenzen: »Liebe ist mehr werth als Opfer. — Es ist der Hang der Liebe höher zu achten als Opferkuchen; es ist dein Rücken mehr werth als das Gewand. — Schöner ist Gehorsam als alle Dinge, wenn er freiwillig geleistet wird. — Leben, Heil und Kraft Jemandes bedingt seine Gesinnung«. In der zweiten Abhandlung wird u. A. gefordert, die Söhne zur *Liebe Gottes* zu erziehen, wobei das Appellativum für Gott (nuter) gebraucht ist, das noch öfter so wiederkehrt, und wir lesen daselbst z. B. noch folgende Sprüche: »Es besteht das Gebot des Gottes der Schöpfung: die in Friedfertigkeit Lebenden mögen kommen und selbst Befehle ertheilen. — Wenn sich Jemand überhebt, so wird ihm Demüthigung gerade durch Gott, der geschaffen hat seine Blüthe. — Sei enthaltsamer Gesinnung, so lange du lebst. — Enthaltsamkeit des Herzens ist Reichthum; wer nicht an Reichthum klebt, gewinnt solchen. — Wolle nicht erwiedern eine Beleidigung in der Rede«[180]). — Unter den persönlich vermittelten Religionen ragt in derselben Richtung besonders die des *Zarathustra* hervor, in welcher *Gedanke*, *Wort* und *Handlung* eine untrennbare Dreifaltigkeit darstellen, die wir übrigens in auffallender Übereinstimmung auch im Buddhismus, und zwar schon im Dhammapadam, finden[181]). Für alle drei wird *Reinheit* gefordert, durch Reinheit werden sie

---

180) Lauth, Papyrus Prisse III, Sitzungsber. d. Münch. A. d. W. 1870, II.

181) Die Achtzahl der Mittel, welche den »Weg« der Erlösung ausmachen (s. oben S. 75 f.), ist deutlich auf der nur wenig verschobenen Grundlage dieser Dreiheit aufgebaut, und im Dhammapadam V. 281 ist diese Verbindung der acht Wege und dieser Dreiheit ausdrücklich hergestellt. Auch das buddhistische *Zehngebot* ist nach dieser Dreiheit geordnet (Lalita Vistara, 5. Cap. Lefmann, 35 ff. 184 ff.), in förmlichster Durchführung im Sûtra der 42 Artikel, Cap. V, wo die Reihenfolge sich so gestaltet: Mord, Diebstahl, Unzucht — Lüge, Geschwätz, Schmähsucht, Verleumdung — Habsucht, Neid und Absicht zu schaden, Unglaube.

zu den Gefässen all des geistig-sittlichen Gehaltes, durch den wir des Lichtes Ahuramazdas theilhaftig werden. Dass hierbei der »Gedanke« die *Gesinnung* vertritt und in dieser Bedeutung das Fundament bildet, ist unzweifelhaft. Darum konnte auch die »Gute Gesinnung« (*Vohumano*) in besonderer Personification zu dem Ersten der Ameschaspentas oder »unsterblichen Heiligen« erhoben werden, welche gleichsam den hohen Rath Ahuramazdas bilden, und von ihm werden dann alle guten Gedanken, Worte, Handlungen der Menschen abgeleitet. Als Erstgeschaffener ist er zugleich schöpferisches Princip, durch das Alles, was lebt, seine bestimmte Form erhält, eine Ausprägung des *Logos*-Princips in der Parsi-Religion neben anderen, die wir früher als Repräsentanten der Gottsohnesidee daselbst kennen lernten. *Weisheit* und *Friedfertigkeit* sind seine wesentlichen Eigenschaften. Er empfängt die tugendhaft Verstorbenen in seiner himmlischen Wohnung, der »Wohnung des Lieds«. All dies ist bereits Lehre der ältesten Bestandtheile des Zendavesta [182]). — Das »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer« lesen wir nicht nur um 3000 v. Chr. in Aegypten, sondern auch vielleicht um 2000 v. Chr. in *China*. Im Schu-king heisst es: »Eine gute Aufführung ist der Wohlgeschmack und der Duft, der die Geister rühren kann; dieser Wohlgeschmack und Duft kommt nicht vom Korne, das man opfert, sondern reine Tugend ist der Duft«; und an einer andern Stelle: »Nur Tugend bewegt den Himmel; Nichts ist so ferne, das er nicht erreichte; Übermuth führt Verlust herbei, Demuth empfängt Mehrung (vgl. »Wer sich selbst erniedrigt« etc. »Die Ersten werden die Letzten sein« etc. im Munde Jesu): dies ist des Himmels Weg«. Dies hinderte freilich nicht, dass selbst *Confucius* noch aufs Peinlichste an den althergebrachten Opferceremonien hielt, ja zu ihnen zurücklenkte, und zu dem Schüler, der den Tod des Opferschafes beklagte, die classischen Worte sprach: »Du liebst das Schaf, ich liebe den Brauch« [183]).

182) Tiele, Godsd. v. Zarathustra, 132 f. 144.

183) Plath, Abhh. IX. Band, 3. Abth., 780. Sitzungsbb. 1869, II, p. 90. Abhh. XIII, 1. Abth. (Die Schüler des Confucius), München 1875, p. 203.

35. Wer sein Leben lässet, der wird es finden.

Mt. 10, 39 u. Par.

Wir wollen unter diesem Titel alle Anklänge an den so häufigen Zug des Jesuwortes zusammenfassen, dass ein Verlust, ein Preisgeben, als Bedingung gefordert ist, um das Preisgegebene in höherem Sinne wiederzugewinnen. Für den Buddhismus ist der gleiche innere Grund zu solchen, in ihrer Paradoxie mächtig ergreifenden Wendungen vorhanden, da auch er das neue Leben und die wahre Lust aus der Tödtung des alten Lebens und dem Fliehen der Lust erstehen lässt. Das Dhammapadam wäre zum grössten Theil auszuschreiben, um seinen Reichthum an hierherzuziehenden Aussprüchen auszuschöpfen. Einiges davon enthielt unser Capitel »Arzt, Heiland, Erlöser«. Ausserdem sind besonders die Abschnitte XIII (Die Welt), XIV (Der Buddha), XV (Das Glück), XVI (Liebes) in jener Spruchsammlung hierfür ausgiebig. Wir heben nur einige Beispiele heraus:

V. 170: »Wie man sieht eine Wasserblas',
Wie man ein Sonnenstäubchen sieht,
Wer als Dem gleich die Sonn' ansieht,
Den sieht des Todes König nicht.«

Der XVI. Abschnitt führt das Thema aus: Nicht das Liebe (Angenehme) wählt statt des Guten! — Verlust des Lieben ist schmerzvoll, darum habt Nichts lieb, noch unlieb! — Aus Liebe, Wollust, Wünschen, Begehren entsteht nur Leid und Furcht. — Dasselbe lehren kurze Sprüche, wie:

V. 20: »Wer Nichts begehrt, weder hier, noch im Himmel, ein Solcher wird theilhaft der Heiligkeit«.

V. 89: »Die an der Lösung der Bande, Nichts begehrend mehr, sich erfreuen, Gebrechenfreie, Glanzreiche, in der Welt schon sind die befreit«.

V. 99: »Wo die Menge sich nicht ergötzt, da werden die Begierdefreien sich ergötzen, sie, die nicht nach Lust fragen«.

So fordern selbst die Götter und Göttersöhne im Lalita Vistara sich auf, den Buddha hinabzugeleiten, ihm nachzufolgen, um Befreiung zu erlangen von den Übeln des Daseins, und Tugend und Weisheit dafür einzutauschen, die allein Seligkeit verbürgen: alle Genüsse und Herrlichkeiten des Götterlebens mögen sie um solchen Gewinnes willen getrost verlassen[184].

Von specielleren Fassungen desselben Grundgedankens fallen uns namentlich die folgenden auf:

a) Selig die Armen. Verkaufe, was du hast!

Mt. 6, 19—34. 19, 21—29. Lk. 6, 20.

Das Muster der Erfüllung solcher Forderungen haben wir in dem Kaufmann Pûrna bereits kennen gelernt. Die hemmende Fessel, welche der Reichthum dem nach wahrem Heil Trachtenden anlegt, war Buddha nur allzu bekannt: Es ist die schwerste Tugend, den Reichthum wegzugeben, und doch darf der Weise sein Herz nicht an die Güter der Welt hängen, auch nicht an Weib und Kind (vgl. Mt. 19, 29), — darin folgt er dem Buddha nach[185]! Im Dhammapadam gehören hierher z. B. folgende Verse:

V. 62: »Mir sind Söhne, mir ist Reichthum — so sich der Thörige Sorge macht; nicht 'mal das Selbst gehört ihm ja, wie denn Söhne, wie Reichthum ihm?«

V. 177: »Die Geizigen zur Götterwelt nicht gelangen, — der Weise, der Freigebigkeit sich freuend, dadurch eben auch glücklich wird dort drüben!«

Alle irdische Sorge überhaupt wird unter diesem Gesichtspuncte als eitel erscheinen; so erinnert an Mt. 6, 34 der 286. Vers:

»»Hier will ich wohnen zur Regenzeit, hier im Winter, im Sommer hier« —

184) Lefmann, 37 ff.

185) Müller, Einleit. in d. vergl. Rel. 227 f.

Also sorgt der Thor sich ab, denkt nicht an Das, was zwischenliegt«.

Der XXV. Abschnitt (Der Bettelmönch) schlägt hier vor Allem ein. Die Armen preist selig V. 373:

»Dem leeres Haus bewohnenden, im Geist beruhigten Bikschu übermenschliche Freude wird, wenn er die Lehre ganz erschaut«. Ähnlich V. 396:

»Wer gar Nichts hat, ohn' Bande ist, 'nen Solchen nenn' ich Brâhmana«.

Aus dem Sutra der 42 Artikel ist der öfter citirte Spruch, der ganz direct an Mt. 19, 23 f. gemahnt: »Es ist schwer, reich zu sein, und den Weg zu lernen«. Im Sutta-Nipâta lesen wir von einem reichen Herdenbesitzer, der auf seine Besitzthümer pocht; Vers für Vers setzt Buddha seinen selbstzufriedenen Äusserungen den Preis seiner Freiheit von weltlichen Gütern entgegen. Folgende Erzählung lässt an das *Scherflein der Wittwe* (Mc. 12, 41 ff. u. P.) denken. Reiche Leute versuchen den Almosentopf des Buddha zu füllen, es gelingt ihnen nicht, er bleibt leer, auch als sie den Inhalt von 10000 Scheffeln in denselben ausschütten; ein Armer legt eine Hand voll Blumen ein, und das Gefäss ist voll (— aus den Berichten des Chinesen Fa-Hien, der um 400 n. Chr. in Indien reiste). Nach einer ähnlichen Legende erloschen die Lampen, die von Königen, Ministern, Vornehmen und Reichen dem Buddha zu Ehren angezündet waren, nur die eine, die von einem dürftigen Weibe dargebracht war, brannte die ganze Nacht hindurch (aus »Der Weise und der Thor«). Max Müller führt in dem nur eben citirten Zusammenhange das Wort aus dem Munde eines buddhistischen Predigers an, dass die irdischen Besitzthümer und Lebensgüter sind »wie das Gras, das morgen weggeworfen wird« (— aus Somadevas »Ocean der Flüsse der Sagen«, einem Werke des 12. Jahrhunderts, das aber aus alten Quellen schöpft; vgl. Lk. 12, 28)[186].

186) In der Übersetzung von Léon Feer lautet der Spruch des »Sûtra der 42 Artikel« (Cap. XI, 2): »Il est difficile de s'instruire dans la voie, quand on est riche«. Vgl. auch daselbst V. 8: »Il est difficile de posséder

b) Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet.

Mt. 18, 1 ff. 20, 25 ff. 23, 6—12. 25, 21 (u. Par.).

Nicht nur Reichthum, vor Allem auch Ansehen und Herrschaft ist des gewöhnlichen menschlichen Begehrens Ziel. Herrschaft, Vorrang, unendliche Ehren, Beachtung seiner Werke sucht der Thor nach Dhammapadam V. 73, wie die von Jesus hart getadelten Pharisäer. Eine Inschrift Asôkas sagt: »Es ist schwer für den niederen und für den vornehmen Mann, zum Heil zu gelangen, sicherlich aber am schwersten für den vornehmen«. In dem Sûtra »Der Weise und der Thor« heisst es: »Schwer ist es, in den geistlichen Stand zu treten, wenn man in einem hohen und vornehmen Geschlechte geboren wird, leicht, wenn von niederem und geringem Geschlecht«. Jenes Gleichniss im Lotus, das man allzu rasch wegen untergeordneter Ähnlichkeiten mit dem vom verlorenen Sohne verglichen hat, gehört vielmehr an diesen Ort, und könnte eher dem Gleichniss von den Pfunden (Mt. 25) parallelgestellt werden — wir kommen darauf zurück —, jedesfalls gemahnt sein Ausgang und die Nutzanwendung an die Worte des Evangeliums: »O du frommer und getreuer Knecht, du warst mir im Geringen treu, ich will dich über Viel setzen!«[187])

c) Selig die Verfolgten. Nicht wieder schelten etc.

Mt. 5, 10 f. u. P. 38 ff. u. P.

Die tiefste Selbsterniedrigung und zugleich die höchste sittliche Selbsterhöhung ist das Dulden von Beschimpfung,

---

la richesse et la puissance, sans se laisser dominer par elle«. Das Capitel zählt »die zwanzig schweren Dinge« auf. — Sutta-Nipâta: S. B. X, 2. Abth. I, 2. — Köppen I, 131. Fa-Hiens Berichte sind mitgetheilt von Abel Rémusat in: Foë-koué-ki, ou Relation des royaumes bouddhiques, 1836. — Somadeva: Rhys Davids, B. Birth St. I, p. LXXII.

187) Inschrift: Burnouf, Lotus, 659. Das Folgende: Köppen I, 131. Der verlorene Sohn: Lotus, 64 ff.

Schmach, Verfolgung »um des Reiches Gottes willen«. Der buddhistische Prediger weicht nicht vor diesem Äussersten zurück. »Wer Schimpf, Gefängniss und Qualen ohne Schuld ruhig duldet, ausgerüstet mit der Geduld als Heeresmacht« — ihn nennt das Dhammapadam (V. 399) einen wahrhaften Frommen (Brâhmana). Darum bekämpft ein besonderes Capitel (XVII) den *Zorn*, und räth Sanftmuth an gegenüber dem Erzürnten, wie überhaupt Bezwingung des Bösen durch das Gute:

V. 223: »Durch Sanftmuth man besieg' den Zorn,
Durch gute That die böse That,
Den Geizigen durch Freigebigkeit,
Den Lügner durch wahrhaft'ge Red'«.

Im XXIII. Capitel wird der Elephant dem Menschen als Muster vorgestellt wegen seiner Geduld, seiner Zähmbarkeit, — ruhig erträgt er rauhe Worte. So hat auch Buddha, als er den Verdammten in der Hölle predigte, nach einer früher betrachteten Stelle des Lotus, sich von ihnen schimpfen, schlagen, werfen lassen, ohne zu zürnen, ohne abzustehen, für ihrer Seelen Heil zu sorgen. Als die vier Haupteigenschaften, durch welche der Fromme nach dem Vinaya das Nirvâṇa gewinnt, führt Wassiljew an: »Er schilt nicht, welcher ihn schilt, erwiedert nicht Zorn mit Zorn, Beschuldigung mit Beschuldigung, Schläge mit Schlägen« (vgl. Lk. 6, 27 ff.). Der mehrerwähnte Kaufmann Pûrna wurde zu einem wilden Volksstamme als Apostel entsendet; Buddha warnt ihn vor der Rohheit dieses Volks, er werde Schimpf und Schmach zu erdulden haben; — »so werde ich sie doch für gute, liebe Leute halten, weil sie mich weder schlagen, noch mit Steinen werfen« — erwiedert er. — »Wenn sie nun aber auch dieses thun?« — »So sage ich doch dasselbe, denn sie könnten mich ja mit Waffen verwunden«. — »Aber auch dies wird geschehen«. — »Nun so sind es liebe, gute Leute, weil sie mir nicht das Leben rauben«. — »Aber wenn sie dich nun tödten?« — »So weiss ich es ihrer Liebe und Güte Dank, dass sie mich mit so wenig Schmerz von diesem erbärmlichen Körper befreien«. — »Gehe du hin, Pûrna«, — sagt nun Buddha — »selbst er-

löst, erlöse sie, selbst gerettet und getröstet, rette und tröste sie, führe du, selbst vollendet, sie zur Vollendung«. Pûrna ging hin, und es gelang ihm, durch solche grenzenlose Sanftmuth die Wilden zu bekehren[188]. (Vgl. Mt. 26, 51. Jh. 18, 22 f. Mt. 5, 4; besonders aber Mt. 5, 39 ff. u. P. die Worte vom Backenstreich u. s. w.)

d) Reisse dein Auge aus und wirf es von dir!

Mt. 5, 29 f. u. Par.

Dass »Selbstbesiegung der grösste Sieg«, dieses Wort klingt durch alle diese Lehren hindurch. Wir finden es wörtlich im Dhammapadam V. 103:

»Wenn einer Tausend für Tausend Männer besiegt in der Schlacht, —
Und wer einzig sich selbst besiegt, — *dieser* ist doch der Siegreichste«.

Niemand, nicht Mâra, kein Gott — so führen die folgenden Verse aus —, können den Besieger seiner selbst überwältigen. — *Enthaltung von geschlechtlichem Verkehr* musste als Mittel der Vernichtung aller Ursachen des Leidens den »Vier Wahrheiten« gemäss ein Hauptstück der buddhistischen Lebensführung sein. Schon in den ältesten Sûtras werden darum die Jünger ermahnt, kein Weib anzusehen, wenn dies unvermeidlich, doch nicht mit ihm zu reden, und, wenn sie auch dies thun müssten, streng über sich zu wachen, und die Vermeidung des geschlechtlichen Umgangs umständlich eingeschärft. So im Sutta-Nipâta, im Mahâparinibbâna-Sutta, im Tevigga-Sutta[189]. — Die crasse Illustration der Selbstüberwindung durch das Bild der Leibesverstümmelung wird in einer Geschichte, welche Müller an kürzlich citirter Stelle aus des Somadeva »Ocean der Flüsse der Sagen«

188) Lotus, 227 ff. Wassiljew, 90 f. Die Pûrnalegende: Weber, Ind. Skizzen, 53 f. nach Burnoufs Übersetzung aus dem Dhulva: Introduction, 252 ff.

189) S. B. of the E. X, 2. Abth. IV, 7. 9. — XI, p. 91. 189 ff.

mittheilt, zur symbolischen Handlung von abstossendster Realität. Ein Bettelmönch wird von der jungen Frau eines Kaufmanns um seines entsagenden Lebens willen mit den verlockenden Worten bewundert: »wie konnte ein Mensch, wie du, einen so harten Beruf wählen? Glücklich die Frau, auf welche du mit deinen schönen Augen blickst!« Der Mönch riss eines seiner Augen aus, legte es auf seine Hand und sagte: »Sieh diesen hässlichen Klumpen! Das andre Auge ist ebenso; wo ist etwas Schönes daran?« Der Buddhismus ist auf dieser wahnvollen Bahn bis zur grauenhaftesten Consequenz, bis zur Selbstverbrennung und ihrer Schätzung als höchstes, verehrungswürdigstes Opfer, fortgegangen. Ein Inder, welcher Alexander den Grossen nach Persien begleitete und sich hier freiwillig dem Feuertode übergab, ist wohl ein Buddhist gewesen. Zur Zeit des Kaisers Augustus beschloss ein Buddhist, der als Gesandter an den römischen Kaiserhof gekommen war, freiwillig dem Leben zu entsagen, weil »sein bisheriges Leben ohne Unglück verlaufen sei«, bestieg zu Athen den Scheiterhaufen, nackt und gesalbt, und liess auf sein Grab die Inschrift setzen: Hier ruht Zarmanochegas, ein Inder aus Bargoza (Barygaza), welcher nach der einheimischen Sitte der Inder sich selbst den Tod gab. Im Lotus ist von einem Bôdhisattva die Rede, der zwölf Jahre lang nur von Parfüms und Öl lebte, danach sich selbst verbrannte; der Feuerglanz erhellte alle Welten, alle Buddhas lobten die That: dies sei das höchste Opfer, das Opfer des eignen Leibes, höher als das Verlassen eines Königreichs, einer Gattin und geliebter Kinder. Ein Anderer lässt seinen Arm brennen, während er die Schüler unterrichtet, und tröstet sich und diese durch die einstige Wiedererlangung eines unverstümmelten und in goldenem Glanze strahlenden Körpers; schon das Verbrennen eines einzelnen Gliedes sei verdienstlicher noch als Verlassen von Weib, Kind, Königreich und der ganzen Welt. In gleichem Sinne wucherte die Legende späterhin vielfach, in Verbindung namentlich mit der Forderung des Mitleids und der allgemeinen Wesenliebe: Buddha sollte in früheren Existenzen sich für Andre verkauft, sollte wilden Thieren sich zur Nah-

rung hingeworfen haben, Andre sollten sich die Augen ausgerissen haben, um irgend Jemandes Wünsche zu erfüllen, sich Stücke aus dem Körper gerissen haben, um Würmer zu füttern[190]. — Vom Erhabenen zum Lächerlichen nicht nur, auch zum Widrigen, ist nur ein Schritt.

---

36. Speciellere Moral.

Die Gesinnung, welche das Heil trägt, ist in den letzten Betrachtungen wesentlich nach ihrer *passiven* Seite hervorgetreten, als *Unbegehrlichkeit*, *Demuth*, *Friedseligkeit*. Sollen gute Werke daraus hervorgehen, so kann es nicht hierbei bleiben. Wir folgen unseren Quellen, um zu sehen, inwieweit der Buddhismus von den in jener Passivität und Negativität jedesfalls einseitigsten Ausgangspuncten der Vinaya-Periode her einer positiveren, thatenlustigeren Moral, einer Forderung *schöpferischer Liebe*, näher gekommen ist.

Im Dhammapadam ist das wesentlich Hervortretende die oben charakterisirte Selbstbekämpfung, Verneinung der Sinnlichkeit, Begehrlichkeit, Leidenschaft, des Hochmuths, der Scheinsucht, des Zorns. Das Wort Jesu »Was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch« (Mt. 7, 12) ist hier nur in der *negativen* Wendung vorhanden, wie auch bei Confucius, bei dem Pharisäer Hillel und bei Philo[191].

---

190) Selbstverbrennungen: Lassen, Ind. Alterthumskunde II, 700 f. (2. Aufl.) nach Plutarch, der die Berichte der Begleiter Alexanders benutzte. Daselbst III, 60 (1. Aufl.) nach Strabo. Lassen erklärt den Namen Zarmanochegas aus Srâmanâtschârya = Lehrer der Srâmanas, d. i. Buddhisten. Auch Plinius kennt die Selbstverbrennung der indischen Büsser: daselbst p 338. — Lotus, Cap. XXII. — Wassiljew, 134. Müller, Essays I, 216.

191) Confucius: »Was man nicht wünscht, dass einem geschehe, das soll man den Andern nicht thun«, mit der Erklärung, dieser Spruch *befasse Alles* (vgl. Mt. 7, 12: dies ist das Gesetz und die Propheten), indem er ihn einem Schüler auf die Frage angiebt, ob es ein Wort gebe, auf das man

V. 129 f. 133: »Sich selbst als Massstab nehmend man nicht tödte selbst, noch tödten lass'.
— — Sprich nie Hartes zu irgendwem: sie werden es erwiedern sonst;
Schmerzbringend ist zänkische Rede, Rückschläge werden treffen dich«.

Das »Richtet nicht!« Jesu findet seine Parallele, zugleich mit dem »Ziehe erst den Balken aus deinem Auge!« (Mt. 7, 1 ff.) — V. 50:

»Nicht Andrer Widerhaariges, nicht Andrer Nicht-That oder That,
Die seinen nur hab' man im Aug', gethan' und nichtgethane Ding«.

Und V. 252: »Leicht sichtbar Andrer Mängel sind,
Doch schwer sichtbar die eigenen;
Denn Andrer Mängel pflegt man wohl
Aufzudecken so sehr man kann,
Verhüllt die eignen, wie der Schelm
Den falschen Würfel vor dem Spielgegner«.

Die Sanftmuth des Gescholtenen, der nicht wieder schilt, nähert sich der *Feindesliebe:*

V. 3 ff.: »»Er schimpfte mich, er that mir weh, besiegte mich, er raubte mir« —
Welche Diesem nicht nachhängen, deren Feindschaft zur Ruhe kommt;
Denn nicht durch Feindschaft Feindschaften zur Ruh' kommen hier irgendje,
Durch Nicht-Feindschaft zur Ruh' sie gehen: dies ist ein ewiglicher Satz«.

V. 233: »Durch Sanftmuth man besieg' den Zorn,
Durch gute That die böse That,

---

sich für das ganze Leben als allein hinreichende Regel stützen könne. Lün-iü XV, 23, vgl. mit V, 11; nach Pauthiers Übersetzung: Confucius et Mencius, Paris 1841. — Hillel und Philo: Keim, Geschichte Jesu I, 259. II, 31.

Den Geiz'gen durch Freigebigkeit,
Den Lügner durch wahrhaft'ge Red'«.

V. 406: »Wer Feindlichen nicht feindlich ist,
Mild gegen Zücht'gung Übende,
Ohne Gier unter Gierigen,
'Nen Solchen nenn ich Brâhmana«.

V. 224 werden als die drei Haupttugenden genannt, durch die man in die Nähe der Götter komme: *wahr reden, nicht zürnen, dem Bittenden geben.* So wie hier, macht sich noch öfter die uns schon bekannte Systematisirung der Moral nach *Gedanke, Wort, Handlung* geltend (V. 231 ff. 281), und es fehlt nicht die Formel des buddhistischen *Fünfgebots* — gegen Mord, Lüge, Diebstahl, Ehebruch und Trunkenheit — (V. 246 f.), das sich, wie wir früher sahen, wohl erst später zu einem Zehngebot auseinandergefaltet hat.

Schon im Tevigga-Sutta sehen wir die Lehre vom rechten Wege zur Gottesgemeinschaft — nach unerquicklichen Zerfaserungen in einzelne Enthaltungsvorschriften — wie, um von dem peinlichen Eindrucke dieser zu erlösen, plötzlich in die zusammenfassende Forderung einer weltumspannenden, weltdurchdringenden *Liebe* münden. »Wie ein tüchtiger Trompeter sich hören lässt, ohne alle Schwierigkeit, nach allen vier Himmelsgegenden, so ist Nichts, was Gestalt und Leben hat, das der rechte Fromme bei Seite stehen liesse, sondern auf Alles blickt er mit befreietem Sinn und mit tief empfundener Liebe«. Ein »Herz voll Liebe, fernreichender, grosser Liebe, über alles Mass«, trägt er »durch die ganze weite Welt, nach oben, unten, ringsher, überall hin«; mit seinen »Liebesgedanken« füllt er jedes Viertel der Welt. »Wahrlich, dies ist der Weg zur Gottesgemeinschaft (union with Brahmâ)«. *Mitleid, Sympathie, Gleichmüthigkeit* (pity, sympathy, equanimity) werden als einzelne Ausflüsse solcher Liebe genannt; im Mahâ-Sudassana-Sutta, wo die gleichen Aussprüche zum Theil wörtlich wiederkehren, steht die *Liebe* diesen drei Ausflüssen mehr beigeordnet voran, und vorher sind *Wohlthun* (giving), *Selbstbeherrschung* (self-conquest) und *Selbstzucht*

(self-control) als Haupttugenden genannt. Die *selbstische Gesinnung* schildert das Sutta-Nipâta als die Wurzel alles Übels[192].

Die Inschriften Asôkas zeigten uns ein Stadium, in welchem die Religion fast ganz in Lebensmoral aufgegangen ist; sie haben fast sämmtlich die Tendenz, dem Volke Tugendlehren im Namen der Religion einzuschärfen und deren Befolgung zu sichern. Zu solchem Behuf führt das erste Edict von Dhauli die fünfjährlichen *Beichtversammlungen* ein, und fordert streng, dass Niemand dem die Beichte abnehmenden Beamten seine Fehler und Vergehungen verschweige. Die Moral ist hier bereits entschieden eine solche des *thätigen Wohlwollens:* wobei wir allerdings bedenken müssen, dass neben der gewöhnlichen oder Laientugend, für welche der König allein erwärmt ist, die Pflege der asketischen Ordenstugend als der höheren Heiligkeit immer noch existirt. Der Fürst nennt sein Volk seine *Kinder*, denen er für diese und für jene Welt den Besitz jeder Art von Wohlergehen und Freude wünschen müsse, und im gleichen Sinne stellt er als alllgemeines Moralprincip das *Nützliche* und *Angenehme* auf (l'utile et l'agréable) —, Worte, die leicht für unser Gehör trivialer klingen, als ihr Sinn sich in ihren Anwendungen bekundet. Die hiernach zu meidenden Sünden — sie, nicht Tugenden und Werke, werden aufgezählt — heissen: Neid, Zerstörung des Lebens, Beleidigung, Gewalt, Arbeitslosigkeit, Trägheit, Müssiggang. Die letzten drei Synonyme zeigen, wie stark die Richtung auf *Thätigkeit* hervorgehoben werden sollte. Das 9. Edict von Girnar kennt die Forderung des freundschaftlichen *Wohlwollens*, im Besondern *gegen Sclaven und Diener*, also einer die Ungleichheiten der Gesellschaft ausgleichenden Güte, und der *Pietät* gegen die Ältern.. Das vierte Edict von Girnar warnt mit Nachdruck vor Bosheit und Gewaltthat gegen lebende Wesen und schärft gleichfalls Pietät und Gehorsam ein gegen Ältern, Vorfahren, Priester und Heilige. Im elften Edict wird augenscheinlich das Ganze der

192) Sacr. B. XI, 201 f. 271. 273. X, 2. Abth. IV, 6.

Moral in den Hauptzügen summirt und auf folgende vier Forderungen vertheilt: Wohlwollen für Sclaven und Diener, Gehorsam gegen Vater und Mutter, Freigebigkeit gegen Freunde, Verwandte, Bekannte, Brahmanen und Heilige, Achtung für das Leben der Creaturen überhaupt. Eine Säuleninschrift von Delhi und Allahabad wünscht, dass Selbstbeherrschung und Almosengeben im Volke anwachse, die von Firuz fügt zu dem sonst Gesagten das *Wohlwollen gegen Unglückliche* hinzu. Das siebente Edict von Girnar sucht Spaltungen unter den Mönchen durch den Hinweis auf das Gemeinsame in der Moral auszugleichen und hebt hiervon hervor: Selbstbeherrschung, Seelenreinheit, *Dankbarkeit*, *Frömmigkeit* ohne Wanken. Das zwölfte, das berühmte Toleranzedict, heisst die fremden Glaubensmeinungen nicht nur *dulden*, sondern *ehren:* wer anders thue, mindre dadurch seinen eignen Glauben; die Tugend, als der innere Wesenskern des Glaubens und des gesetzlichen Lebens verstanden (l'essence de la renommée), nicht ausschliesslich auf die Werke bezogen, sei das Einende Aller [193].

Lalita Vistara schildert uns die Wirkung des Gesetzes zunächst nach jener im Buddhismus das Fundament bildenden negativen Seite und nach deren Ergebnissen für die Einzelpersönlichkeit, wie das Dhammapadam: das Gesetz »vernichtet aller sinnlichen Liebe und Lust Ungestüm und Harm, führt sogleich im Entstehen hinweg allen Zorn, Widerstreit, Hochmuth, Leidenschaft und Stolz, aber erzeugt Freude, Heiterkeit, Wonne, geläutertes und ausgebreitetes Gedenken«. Von besonderem und weiterführenden Interesse ist hier aber die grosse Zusammenstellung der Heilsstaffeln, welche das 4. Capitel in den von uns bereits erwähnten 108 »lichten Pforten des Gesetzes« giebt. Die Weitläufigkeit, endloses Wiederholen und Detailliren des schon Ausgesprochenen, nöthigt uns zu einer Reduction des Inhalts auf das Wesentliche. Der Glaube, wie wir bereits wissen, eröffnet diesen buddhistischen Ordo Salutis; ihm folgen Freudigkeit, Enthaltung,

193) Nach Append. X zu Burnoufs »Lotus«.

Gedenken (nämlich: des Buddha, des Gesetzes, der Gemeinde, der Sitte etc.), *Wohlwollen*, welches »zum Übertreffen aller Regeln frommer Werkthätigkeit führt« (Röm. 13, 10: »die Liebe des Gesetzes Erfüllung« — πλήρωμα; vgl. mit Mt. 5, 17: »ich kam nicht das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen« — πληρῶσαι), Mitleid, Gleichmuth, *Selbstlosigkeit* oder »Nicht-Hingabe an sein eignes Selbst«, Ruhe, welche *Versöhnlichkeit* erzeugt, Bescheidenheit, Schamhaftigkeit, Worthalten, Dankbarkeit, Selbstkenntniss und Andrer Kenntniss, welche »zur *Gleichsetzung fremden Unfalls mit dem eignen* führt«, Demuth, Zuversicht. Nach langen Ausspinnungen und Wiederholungen schliessen sich an diese menschlichen, irdischen Tugenden die mahâyânistisch geforderten sogenannten *Tugenden des Jenseits* an, durch welche die höhere Heiligkeit nach der jüngeren Lehre erlangt ward: sie sind aber hier noch ganz dieselben, wie die vorher genannten, nur durch den regelmässigen Zusatz »als Tugend des Jenseits« unterschieden. Den Schluss bildet das erreichte volle Nirvâna. Von ähnlich hervorragender Bedeutsamkeit sind die Gâthâ-Verse, in welchen Mâyâdêvi, um vom königlichen Gemahl die Gewährung ihrer Bitte zu erlangen, ihre stete Erfüllung des Zehngebots als Grund ihrer Würdigkeit geltend macht. Wir sehen hier, wie die alten Gebote durch Vertiefung gleichsam eine Wiedergeburt erfahren, ganz dem entsprechend, wie Jesus in der Bergpredigt das mosaïsche Gesetz behandelt (Mt. 5, 21—48), und wie die christliche Kinderlehre noch heute genöthigt ist, z. B. das Gebot der Liebe bei Gelegenheit des Mordverbots im fünften Gebote des mosaïschen Dekalogs zu behandeln. So ist auch hier beim ersten, gegen den Mord gerichteten, Gebote die Forderung von *Gunst* und *Liebe* herauserkannt, und Mâyâ bekennt von sich:

»Denn, was lebet, nimmer zu verletzen,
Und rein gesinnt stets, *Gunst thue*
Gleich wie an dem eignen Selbst ich
Anderen« (vgl. Mt. 22, 37—40).

Ähnlich ist im dritten Gebote (die Reihenfolge weicht von

der des Fünfgebots ab) der Ehebruch durch *Unkeuschheit* und *Begehrlichkeit* im Allgemeinen ersetzt; der Trunk des fünften Gebots fällt hier weg; das vierte bis zehnte sind gerichtet gegen Lüge, Verleumdung und Verrath, Schmähsucht, Geschwätz, böse Absicht überhaupt, Unzufriedenheit und Neid, Unglauben und Ketzerei. Deutlich und scharf zieht sich die Dreitheilung nach äusserer, leiblicher *That* (1—3), *Wort* (4—7) und *Gedanke* (8—10) hindurch und vermittelt einen feinen systematischen Fortschritt vom Gröbsten zum Zartesten, von der rohesten zur geistigsten Sünde. Wie ein allgemeiner Zustand der gegenseitigen *Liebe* als höchstes Ideal erkannt ist, leuchtet auch aus den Schilderungen der begleitenden Erscheinungen bei Buddhas Herabkunft, und den Wunderwirkungen unmittelbar nach der Geburt hervor. Wir wollen endlich aus diesem Sûtra noch heranziehen, was gelegentlich über *Reue* und *Besserung* als einzige Bedingung der *Sündenvergebung* gesagt ist. »Ich spreche euch frei von euern Vergehungen« — sagt der Siegreiche zu den reuigen Mâra-Töchtern —, »denn, wer eingesehen hat, dass sein Fehler ein Fehler war, ihn eingesteht, in der Folge aber sich dessen enthält, der wird wachsen in der Zucht des ehrwürdigen Gesetzes«[194]).

Im Lotus sind die Aspiranten der Buddhawürde dadurch charakterisirt, dass sie »ihren Körper und ihren Geist durch die *erbarmende Liebe* (charité) beherrschen«, an den Frommen wird nicht nur die Geduld, sondern auch die *Energie* gerühmt, die Grundeigenschaft des Buddha ist das *Mitleid*, er will das Wohl, ist barmherzig; aber die Befolgung der moralischen Gebote gilt nur als Weg zu einer niederen Heilsstufe, da de hier stark ausgebildete mahâyânistische Lehre das Mittel dies höchsten Heils nicht mehr in einem ethischen, sondern einem intellectuellen, speculativen Aufschwung sieht.

---

194) Lefmann, 8. 26 ff. 35 ff. 184 ff. 43 f. Rgya, 99. 354. Die Auslegung der alten fünf Gebote durch Vertiefung, Verfeinerung und Zurückgehen auf die Gesinnung auch im Tevigga-Sutta: S. B. of the E. XI, 189 ff. Anderwärts: Oldenberg, 297.

Doch schliesst auch dabei das Buddhagesetz jede Vorliebe aus, wie jeden Hass, es heisst Allen die *gleiche* Liebe zuwenden, wie ja Buddhas Heilswerk von vornherein *Allen* galt. Der Tathâgata sagt: »Ich erfülle mit Freude die ganze Welt, wie die Regenwolke, die ihr Nass nach allen Seiten ergiesst, überall gleich wohlgesinnt den Vornehmen und den Geringen, den Tugendhaften und den Bösen, den Irrenden wie den Rechtdenkenden, den schwachen wie den starken Geistern«, — — die Eine Lehre ist für Alle, »wie die Strahlen der Sonne und des Mondes, welche für die ganze Welt leuchten, für den Guten wie für den Bösen, für den Hohen wie für den Niedrigen, für den in gutem, wie für den in üblem Geruch Stehenden«. Vgl. zu diesen Aussprüchen Mt. 5, 45: »Er lässt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte«. Buddha wird angefleht, das Gesetz zu lehren, mit den Worten: »Lehre das Gesetz, lehre auch die *Macht der Liebe*, erlöse die Creaturen vom Übel!« »Meine Wohnung ist die Macht der Liebe, mein Kleid ist der Schmuck der Geduld, die Freiheit ist mein Thron!« — mit diesen Worten recapitulirt der Bhagavat eine Betrachtung, durch die er dargelegt hatte, dass die Freiheit von allem vereinzelten Gesetzesthum und Regelwesen und die Ausfüllung dieser Gesetzes-Leere durch die »*Liebe gegen alle Wesen*« das alleinige Princip der Religion und Moral, ja der im Grunde einzige Inhalt des buddhistischen Gesetzes sei (vgl. die paulinische Entgegensetzung zwischen *Gesetz* und *Evangelium*, bei Jesus vorgebildet Mt. 5, 17—48, und die *Liebe als des Gesetzes Erfüllung*: Röm. 13, 10). Die »Macht der Liebe« (force de la charité) wiederholt sich noch öfter als der einfache, zusammenfassende Kerngehalt der Buddhatugend und des Wirkens des Meisters wie der Schüler, obwohl die sonst hervorgehobenen Einzeltugenden daneben nicht aufhören genannt zu werden. Neid und Selbstsucht, Leidenschaft, Hass, Hochmuth, Lust zu schaden, sind die sündhaften Zustände, deren Austilgung immer wieder als das Endziel, deren Fehlen in der vollendeten Buddhawelt als der Preis der buddhistischen Mission geschildert wird. Aber »*die Moralität ist geboren aus*

der Liebe«. Den höchsten Gipfel der *Feindesliebe* zeigt die Erzählung vom Prinzen Kunâla, durch dessen wunderbar schöne Augen eine Königin, eine der Gemahlinnen seines Vaters, von Liebe zu ihm entbrannte; von ihm zurückgewiesen, befiehlt sie, ihn der Augen zu berauben. Sein Vater will das entsetzliche Weib tödten. Der geblendete Sohn verwehrt es: »die Geduld, o Herr, ist von dem Vollendeten gepriesen«, — »ich fühle nicht das Feuer des Zornes, mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureissen«[195]. —

Wir wollen nicht unterlassen, auch hier einige Blicke in andere Religionskreise zu werfen. Vor Kurzem angeführte Sittensprüche aus dem »ältesten Buche der Welt« — so nannte Chabas den Papyrus Prisse — haben uns gezeigt, wie dem edeln Aegypter schon um 3000 v. Chr. eine liebevolle Gesinnung höher als Alles galt; seien aus derselben Quelle noch folgende Sentenzen herausgehoben. »Nicht sei übermüthigen Sinnes auf Grund deines Wissens. — Achte das gute Wort höher als den Smaragd. — Den alten Mann mit Liebe umgeben, das macht die Menschen gottgefällig, — tröste sein Angesicht nach seiner Mühsal. — Vortheilhaft ist es, zu üben die Wahrheit, frei zu sein von Lüge. — Annimmt der Sohn das Wort des Vaters sein, es wird ihm zutheil hohes Alter darum«. — Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Demuth, Friedfertigkeit, Sanftmuth, Ehrlichkeit, Züchtigkeit sind die Tugenden, welche Ptahhotep in der Schrift über den Umgang mit Menschen vorwiegend einschärft. Daraus hier noch folgende Sprüche: »Werde nicht übermüthig ob deines Reichthums, denn der Urheber des Segens ist Gott; verachte nicht den Andern, welcher ist gleich, wie du warst, er bleibt dein Nächster. — Auch dein thörichter Sohn ist ein Same deines Wesens, entfremde nicht dein Herz von ihm. — Verspotte nicht den Bittenden, das wäre ärger als zu schla-

195) Lotus, p. 2. V. 31 ff. der Gâthâ p. 5 ff. p. 49. 70 ff. 78 ff. 103. 142 f. 172 f. 177 ff. 250 f. 257. V. 20—22 der Gâthâ p. 265 ff. — Kunâla: aus einem nordischen Sûtra von Burnouf (Introduct. 403 ff.) und Oldenberg (303 f.) mitgetheilt.

gen seinen Körper«. — Ein Wort der *Feindesliebe:* »Hast du Verdruss und stössest zusammen mit der Person schnurgerade, so vermeide ihr Antlitz, erinnere sie nicht an die Sache, so sie dir gesagt am ersten Tage«. Von einem andern Sittenlehrer, Ennana, der unter Meneptah, dem Pharao des Exodus, um 1500 v. Chr. schrieb, lesen wir u. A. das Wort: »Wer da ehret Gott, Vater und Mutter, der wird gestellt auf den Weg der Lebenden«. Ein Dritter, ebenfalls wahrscheinlich aus Moses Zeit, sagt: »Der Grausame spricht (zum Bettler): packe dich fort von mir; der den Namen des *grossen Gottes* kennt, spricht: wohlan, ich will ihm geben!« Diese letzten beiden Sprüche sind den Papyrus Anastasi VII und Leydensis I entnommen. Ferner sei hier die Lobrede auf einen verstorbenen Edeln angeführt, welche also lautete: »Seine Liebe war die Speise des Armen, der Segen des Schwachen, der Reichthum des Besitzlosen«. Und unter den Bekenntnissen der vor dem Todtenrichter Stehenden begegnet uns eines, das nahezu wörtlich an ein Bekenntniss erinnert, das Jesus gleichfalls von den vor das jüngste Gericht Gestellten hören und woran er die Seinigen erkennen will (Mt. 25, 31 ff.): »Ich habe Brod gegeben dem Hungernden, Wasser dem Durstigen, Kleider dem Nackten, dem Umherirrenden eine Zuflucht«. Tiele, dem wir diese letzten Notizen entlehnen, nennt als Forderungen der ägyptischen Moral, entsprechend den oben mitgetheilten Sentenzen: Frömmigkeit, Liebe, Barmherzigkeit, Sanftmuth, Bescheidenheit, Keuschheit, Beschützung der Schwachen, Wohlwollen nach Unten, Ehrerbietung nach Oben, Achtung des Eigenthums [196]).

Die *chinesische* Ethik, vornehmlich die des *Confucius*, in der ebenfalls die auch in der *griechischen Gnomik* [197]) wiederkehrende *Spruchform* durchgeführt ist, ist längst als

196) Chabas, Revue archéologique, 1857: »Le plus ancien livre du monde«. Lauth, Papyrus Prisse III, Münch. Sitz. 1870, II; und: »Die altägyptische Hochschule von Chennu«, sowie »Altägyptische Lehrsprüche«, daselbst 1872, II, p. 64. 369. Tiele, Vergelijk. Gesch. van de Eg. en Mesop. Godsd. 264 ff.

197) Die reifste Frucht dieser liegt in dem sogenannten »Goldenen Gedicht« der Pythagoreer vor (τὰ χρυσᾶ ἔπη): Den vollständigen Text s. bei

eine nicht nur lebenskluge, sondern auch humane und pietätvolle bekannt. Lediglich nach dem Massstabe der *Pietät* (für Ältern und Vorfahren) und *Humanität* (Wollen des Volkswohls, Milde, gemeinnützige Thätigkeit) werden die guten Kaiser von den schlechten unterschieden, und jene ernten Ruhm, weil sie alle »Inhumanen« aus ihrer Nähe und aus den Ämtern entfernten. Die *Güte* ist principiell entgegengestellt dem *eignen Vortheil*, und hiernach sind die Typen der Musterkaiser von den abschreckenden Beispielen des Gegentheils unterschieden. Eine Systematisirung der Ethik wird durch die *fünf Grundverhältnisse* versucht: zwischen Mann und Frau, Ältern und Kindern, Fürst und Volk, Alten und Jungen, Freunden und Genossen. Besonders verabscheut ist Heuchelei, Verleumdung, Lüge. Die Tugend soll man so lieben, wie der gewöhnliche Mensch »hübsche Gesichter« liebt. Der Leidenschaft und Überhebung gegenüber ist das Panier der goldenen *Mitte* aufgerichtet, das Grundprincip der chinesischen Heils- und Sittenlehre, und an das Ziel der inneren *Harmonie* gemahnt. Im Kia-iü heisst es einmal von Confucius: »Wenn Meister in einem Menschen ein Gutes sieht, so vergisst er hundert Fehler desselben« (vgl. den verlorenen Sohn, das verlorene Schaf und Ähnliches im Evangelium). Der Spruch: »Was ich nicht wünsche, dass die Menschen mir thun« etc. ist oben erwähnt worden. Das Leben soll ganz aus *Thätigkeit* bestehen, Ruhe giebt es nur im Grabe. »Sich selbst überwinden, das ist Stärke«. — »Pietät ist der Tugend Anfang (Punct oder 1. Dimension), Bruderliebe der Tugend Folge (Linie, 2. Dimension), Treue der Tugend Tiefe (Dicke, 3. Dimension)«. — »Die Demuth ist geehrt und glänzend; sie erniedrigt sich und kann doch nicht überragt werden« (vgl. »Wer sich selbst erniedrigt« u. Ähnl. in

---

Mullach, fragmenta philos. Graec. I, Paris 1860, 193 ff. Daselbst auch p. 213 ff. eine vollständige Sammlung der den »sieben Weisen« zugetheilten Gnomen. Welch' unendliche Ausbeute für unsern Zweck würden uns ausserdem die homerischen Gedichte, die Tragiker, die griechischen Philosophen, die römischen Moralisten liefern, wenn wir nicht vorziehen müssten, unsern Blick auf die weniger bekannten Gebiete des Alterthums zu beschränken!

christlichen Worten). — »Wer nach Oben und Unten voll heiliger Scheu ist, den fasst das Verbrechen nicht«. — »Man muss der Menschen Gutes erzählen, als ob man es selber hätte; erzählen der Menschen Schlechtigkeiten ist, als wenn man sie selber annähme«. — Der Fürst sei »des Volkes Vater und Mutter«, er sei »wohlwollend, ohne verschwenderisch zu sein, strenge das Volk an, ohne es sich zu entfremden, begehre von ihm, aber ohne Habsucht, erstrebe Grosses, aber ohne Hochmuth, errege Ehrfurcht, aber ohne tyrannisch zu sein«. Er soll »Erbarmen haben mit den Verlassenen und Wittwen, ernähren die Waisen und Vereinzelten, Mitleid haben mit den Armen und Bekümmerten, ermuntern zur Pietät, zur Bruderliebe, befördern die Weisen, erheben die Fähigen«. Obere und Untere sollen sich gegenseitig lieben, dann folge der Gehorsam von selbst. »Hat das Volk ein kleines Vergehen begangen, so suche man seine gute Seite auf und verzeihe sein Vergehen; hat das Volk ein grosses Verbrechen begangen, so erforsche man dessen Ursache und unterstütze durch Humanität seine Umwandlung; hat es ein Todesverbrechen begangen, so ist es die Hauptsache, dass es gut werde«. Im J. 494 v. Chr. sagte ein Feldherr: Gott verbietet den Krieg. — »Übermuth führt Verlust herbei, Demuth empfängt Mehrung«. — Mit all dem stimmt auch das Lob, dessen sich die Chinesen (Serer) im Alterthume bei anderen Völkern erfreuten; Plinius (H. N. 6, 20) nennt sie »mites« und Bardesanes sagt von ihnen bei Eusebius (Pr. Ev. 6, 10): »Die Serer haben Gesetze, welche den Mord, die Ausschweifung, den Diebstahl, den Götzendienst verbieten; daher sieht man in diesem grossen Lande keine Tempel, keine ausschweifenden Frauen, keine Ehebrecher, keine Diebe, keine Mörder, noch Gemordete. Der Stern des Mars hat ihm nicht die Nothwendigkeit auferlegt, Menschen zu tödten, und Venus Verkehr mit Mars Keinen bei ihnen angetrieben, sich mit einer fremden Frau zu vermischen«. — Der Versuch, die *allgemeine Menschenliebe* an Stelle der *Pietät* zum obersten Moralgebot zu erheben, den ein Philosoph Metseu im 5. Jahrh. v. Chr. wagte, fand indess keine Billigung

und ward von den strengen Confucianern, so namentlich von Meng-tseu, entschieden bekämpft[198].

Die *Zoroaster*-Religion hat weniger Productivität in moralischer Spruchweisheit entfaltet, aber die Anwendungen ihres hauptsächlichen Tugendbegriffs, der *Reinheit*, sind nicht wesentlich anders als anderwärts. Einzelne Verbote, wie gegen Mord und Ehebruch, treffen fast wörtlich mit dem mosaischen Zehngebot zusammen. Die hervortretendsten sittlichen Forderungen richten sich auf Wahrhaftigkeit, Wachsamkeit, Thätigkeit, Keuschheit, eheliche Treue, Schutz der Thiere, Unterstützung der Armen und Wohlwollen gegen alle reinen Geschöpfe. Dass sich die Liebe aber auch auf Unreine und Sünder erstrecken soll, geht daraus hervor, dass die gleiche gnadenvolle Wirksamkeit für *alle* Geschöpfe dem Ahuramazda beigelegt wird, von dem es schon in den älteren Theilen des Yasna heisst, dass er die Wohlthat seines Feuers, welches den Menschen Kraft und Reinheit verleiht, über Lügner und Reine, Gläubige und Ungläubige erstrecke. — Der *Brahmanismus* hat das herrlichste Wort der *Feindesliebe* hervorgebracht: »Wie der Sandelbaum noch die Axt, welche ihn fällt, mit Wohlgeruch füllt, solle man Böses mit Gutem vergelten«[199].

---

37. Gleichnisse.

Klarer, packender, schöner können Menschenzungen nicht reden als durch Gleichnisse, und was über alles menschliche

---

198) Die mitgetheilten Sprüche und Lehren sind zum grössten Theile aus Schu-king, Tschung-yung, Lün-iü, Kia-iü, einige von Meng-tseu und anderen Schülern des Kong. Sie sind in der Reihenfolge geschöpft aus Plath, Abhh. XI, 2. Abth. p. 354. 357. 362 f. 389. XII, 2. Abth. 61. 80. XIII, 1. Abth. 156 f. 198. 200 f. 207. 222 f. 2. Abth. 130. 184. 187 f. 193. 197. X, 465. Sitzungsbb. 1869, II, 90. — Lob der Serer: Abhh. X, 466 f. — Me-tseu: Sitz. 1870, I (Über die Quellen der alten chines. Gesch.), 234.

199) Tiele, Godsd. v. Zar., 281. 222 ff. 131. Sandelbaum: Carriere, Die Kunst etc., I. B., p. 450.

Schauen hinausliegt, das tritt nur durch Bilder des gewohnten, anschaubaren Lebens und Daseins vor das innere Auge. Je mehr die religiöse Erhebung und sittliche Busse, welche der Menschennatur abgewonnen werden sollte, die ganze Kraft der Rede des göttlichen Mittlers forderte, und je mehr die religiöse Verkündigung zu rein geistigem, an sich selbst völlig unanschaubaren Gehalte emporstieg, um so mehr musste die Sprache des religiösen Genius Gleichnissrede sein. Wir unterscheiden das einfache *Gleichnisswort* und die *Gleichnisserzählung* oder Parabel. Beides ist im Buddhismus von Alters her und auf das Reichlichste vertreten. Das Dhammapadam spricht sehr viel in bildlichen Wendungen und illustrirt den Gedanken durch einzelne Vergleiche. Häufungen von Gleichnissen zur Erläuterung eines und desselben Gedankens liefert u. A. das Tevigga-Sutta. Selbst das eng begrenzte Bereich der Inschriften bringt uns bei aller Kürze der Erlasse Beispiele für das Gleiche. Auf einer Säuleninschrift von Delhi und Allahabad sagt König Asôka seinem Volke: »Wie ein Mensch, der sein Kind einer bewährten Amme anvertraut hat, ohne Unruhe ist und sich sagt: eine bewährte Amme behütet mein Kind, also habe ich königliche Beamte eingesetzt für das Wohl und Glück des Landes«. Das Sûtra der 42 Artikel finden wir an Gleichnissworten reich, die bisweilen zu kleinen Parabeln oder Fabeln anschwellen: Reichthum und Schönheit sind Honig an einer Messerklinge, woran die Kinder lecken und sich schneiden (Cap. 21); die Begierden sollen schwinden, wie die Glieder eines abgeperlten Rosenkranzes (— dieses Andachtswerkzeug des christlichen Katholicismus ist buddhistischen Ursprungs), bis Nichts mehr davon übrig ist (Cap. 40); wie ein schwer beladener Stier mühsam durch einen Sumpf gelangt, nachher ruht und nicht mehr an die Mühe denkt, so der Fromme, der durch den Kampf mit den Leidenschaften hindurch das Ziel erreicht (Cap. 41) u. dgl. Lalita Vistara erzählt, dass Sâkyamuni, nachdem er mit den fünf von Rudraka zu ihm übergegangenen Jüngern sich auf den Berg Gâyâ zurückgezogen, sogleich drei neue, noch nie gehörte Gleichnisse zu ihrer

Belehrung erfand. Wassiljew sagt uns, dass namentlich in der Sautrântika-Schule, einem Hauptzweige des Hînayâna, welcher im 4. Jhh. nach Buddhas Nirvâna, also zwischen 177 und 77 v. Chr. entstanden ist, die Beweisführung durch Analogien und Gleichnisse sich ausbildete, weshalb diese Schule ausdrücklich »die durch Gleichnisse beweisende« genannt worden ist. Wassiljew vermuthet, dass unsre dogmatischen Sûtras, welche sämmtlich voll von Gleichnissen sind, die der Sautrântika seien. Dieselben würden dann nur in den Schulen des »grossen Fahrzeugs« Erweiterungen erfahren haben; denn die älteren Sûtras — belehrt uns der russische Forscher weiter — verloren später keineswegs ihr Ansehen, sondern wurden pietätvoll bewahrt, nur im Sinne der jüngeren Schulen für ihre Kreise umgearbeitet, erweitert. So dürfen wir die Gleichnisse in den mahâyânistischen Sûtras, wie z. B. im Lotus, der darin excellirt, gewiss häufig für ältere Bestandtheile, oft genug wohl auch für Verwendungen von Parabeln des Hînayâna ansprechen. In der That wird jeder Leser den entschiedensten Eindruck davon gewinnen, dass die Parabeln des Lotus, eingebettet in leeren, ermüdenden, oft kindisch-senilen Wortschwall und zügelloseste Fabeleien, sich aus diesen Einfassungen wie Edelsteine eines alten Erbes herausheben, wenn immerhin auch ihre Ausführung noch ziemlich geschwätzig ist. Als eigenthümliches Räthsel sei noch dies erwähnt, dass im Lotus dieselbe frappante und unverständliche Motivirung des Gleichnissgebrauchs vorkommt, welche Lk. 8, 10 u. Par. die Ausleger in Verlegenheit setzt: »Die Leiter der Welt (die Buddhas) haben ihre Lehrgewandtheit in vielen Gleichnissen entfaltet; denn dies ist schwer zu verstehen für die, welche nicht unterrichtet sind«. Und doch ist Jesu und Sâkyamunis heissester Wunsch und göttlicher Auftrag gewesen, dem ganzen Volke das gleiche Heil zu predigen, das gleiche Licht zu entzünden, und gerade die vorzügliche Popularität und Verständlichkeit des Gleichnissworts war es, wodurch dieses Mittel sich empfahl und aufdrang[200].

---

200) Dhammapadam: besonders XXIII. und XXIV. Capitel. Tevigga-Sutta: S. B. XI, p. 174 ff. Die Inschrift: Burnouf, Lotus, p. 741. Kern,

Fehlt es auch natürlicher Weise nicht an Gleichnissen, welche im christlichen Kanon keine Seitenstücke finden, und im Besondern solchen, welche den indischen Boden verrathen (Elephant, Lotuspflanze u. dgl.), so wird doch die folgende Übersicht zeigen, dass im Allgemeinen der Blick des Gleichnisserfinders im Gebiete der Religion auch anderwärts dieselben naheliegenden Gegenstände trifft, wie sie der Blick Jesu traf. Die Besprechung zweier auffallenderer Parallelen soll dieser Übersicht angereiht werden.

Licht und *Finsterniss*. Hiervon ist oben schon gesprochen. Im Besonderen gehört dahin: »Die Welt liegt in Finsterniss« (Dhammapadam V. 174): Buddhas Verheissung, den von Finsterniss Umdunkelten das Gesetz zu bringen (Rgya, 176); der Gesetzeskundige »strahlt wieder von Licht und Glanz, den er um sich verbreitet« (Lotus, 236 f.); das Sûtra selbst ist ein Licht (das. 249 f.); Buddha ist das »Licht der Welt« (das. V. 54 in der Gâthâ p. 105 ff.).

Sonne. Die Lehre ist nur Eine für Alle, wie die Strahlen der Sonne und des Mondes der ganzen Welt leuchten, Guten und Bösen (Lotus, 81); der Gesetzeslehrer gleicht der Sonne und dem Monde an Glanz (das. 236 f.): dieses Sûtra ist, was die Sonne gegen die Finsterniss, was der Mond unter den Lichtern (249 f.).

Wasser. Die Annäherung des Buddhaheiles ist erquickend, wie wenn Einer Wasser sucht, Brunnen gräbt, unter trockenen Sandschichten endlich Schlamm findet, und nun an der Nähe des Wassers nicht mehr zweifelt (Lotus, 141 f.): das Sûtra ist der Ocean unter den Flüssen (das. 249). Das Heil ist Ein Wasser für Alle (das. 77). Trunk Wassers als Sinnbild des Heils auch in den Dschâtakas (Birth St. I, Nr. 1. 2.).

Regen. Der Tathâgata ist eine Regenwolke, die ihr Nass befruchtend über die Erde ergiesst (Lotus, 75 f. 78 ff.); er

100. Lalita Vistara: Rgya, 236 ff. — Wassiljew, 120 ff. 66. — Im Lotus schichten sich die Gleichnisse im III. bis V. Cap. dicht aufeinander, später kommen nur vereinzelte Nachzügler, ein Umstand, der gleichfalls für die Annahme spricht, dass in den Gleichnissen ein älterer Kern vorliegt, den der übrige Schwall dieses Sûtra umflossen hat und einhegt. — Die auffällige Motivirung: Vers 143 in der Gâthâ p. 29 ff., vgl. mit p. 81.

regnet über Gerechte und Ungerechte (das. Vers 24 in der Gâthâ p. 78 ff.).

Feuer. Das Sûtra ist ein wärmendes Feuer (das. 249 f.).

Wachsthum, Pflanzen, Bäume. Die Bôdhisattvas verpflichten sich, die Wurzeln der Tugend wachsen zu machen bei Denen, in welchen sie noch nicht entwickelt sind (Lotus, 233); bei der Befruchtung durch die Regenwolke empfangen die manchfaltigsten Pflanzen und Bäume der Erde ihre Nahrung, je nach der Anlage und dem Vermögen ihres besonderen Samens, alle bringen Blumen und Früchte nach ihrer Art, doch Einem Boden entsprossen und von Einem Wasser getränkt (das. 75 f. und Gâthâ 78 ff.): wenn die Wurzel gesund ist, wächst selbst der beschnittene Baum weiter (Dhamm. V. 338): der Bôdhibaum, Baum der wahren Heilserkenntniss, wird einst seine Zweige über die ganze Erde breiten (Lalita Vistara, s. Lefmann, p. 176).

Gras. Die Begierde nimmt wuchernd zu, wie Schlingpflanzen, und ihre Leiden mehren sich, wie Bîrana-Gras (Dhamm. 334 f.); die Gegenstände irdischer Sorge sind wie das Gras, das morgen weggeworfen wird (Somadeva, nach Müller, Einl. in d. vergl. Rel. p. 228).

Senfkorn. Extrem der Kleinheit: Lotus, 160. Vgl. im Mahâ-Sudassana-Dschâtaka (S. B. of the E. XI, 239 f.): ein Korn der Sesamumfrucht.

Juwel. Perle. Drei Juwelen heissen die Glieder der buddhistischen Trinität: Buddha, Dharma, Samgha (Sutta-Nipâta II, 1 in S. B. X, 2. Abth.). Tathâgata führt uns zum Ziel, wie irrende Kaufleute durch dichten Wald nach der Juwelen-Insel (Lotus, 115 f.); er heftet das Heil an die Seele, wie einen Juwel an das Kleid, den wir erst nicht bemerken, ihn besitzend, ohne es zu wissen (das. 128 f.); oder wie ein König seinen Soldaten Alles giebt, alle Besitzthümer und Kostbarkeiten, nur nicht den Juwel in seinem Diadem, so hält auch der Tathâgata lange mit dem Höchsten zurück, aber zuletzt giebt er auch den Juwel aus seinem Diadem (das. 175 ff.); das Sûtra selbst ist ein Edelstein (das. 249 f.), Buddha eine

grosse Perle (Rgya, 265). — Der *Juwel* auch bei Confucius: »Wenn ich einen schönen Juwel hätte, sollte ich ihn einschliessen, in einer Schachtel verbergen, oder ihn gut zu verkaufen suchen?« — fragt der Schüler. »Verkaufe ihn! verkaufe ihn! Aber ich werde einen Käufer erwarten, der seinen Werth zu schätzen weiss« — antwortet der Meister (Lün-iü 9, 12; zugleich Parallele zum Licht unter dem Scheffel, vergrabenen Pfund, Perle vor die Säue werfen).

Schätze. Der Weise bewahrt die Tugend wie einen theuern Schatz (Dhamm. 26); Buddha bietet uns den grössten aller Schätze (Rgya, 175); die Jünger nennen sich »Haushalter des Gesetzesschatzes« (Lotus, 130 f.); die Gläubigen erwerben sich Verdienste, die weder vom Feuer, noch vom Wasser verzehrt werden (250 f. das.).

Sand, Spreu. Das Vergängliche ist »eine Stadt von Sand, die sich nicht erhalten kann« (Rgya, 172); die Welt ist anzusehen, wie eine Wasserblase, wie ein Sonnenstäubchen, so vergänglich und nichtig (Dhamm. 170).

Lampe, die festgehalten werden muss, mit der Heilswahrheit verglichen: im Mahâparinibbâna-Sutta (S. B. XI, 38) und sonst.

Banden und Stricke. Wie ein vom Jäger eingefangenes Wild, in Fesseln und Bande gelegt, sind die Menschen, die den Begierden fröhnen, dem Leiden unterworfen; die Begierde selbst ist eine Fessel; die stärkste, unlösbarste, ist die, welche uns an Weib und Kind bindet, aber auch sie sollen wir brechen; »wer an Begier hänget sich, zieht der Fluth nach, die selbst er schuf, wie ihrem Netz die Spinne« (Dhamm. 342—347).

Auferlegte Last. Die pflichtgetreuen Bôdhisattvas entledigen sich nicht ihres Bündels (fardeau), sie entfalten in jeder Lage ihre Kraft (Lotus, 187 f.).

Pforte. Der oft gebrauchte Ausdruck »Pforte der Unsterblichkeit« ist oben nachgewiesen unter dem Titel »Heilsziel«.

Weg. Allenthalben gebräuchliche solenne Bezeichnung des Inbegriffs der von Buddha dargebotenen Heilsmittel; z. B. in

dem Titel des XX. Capitels des Dhammapadam, vor Allem in der Formulirung und Specification der vierten von den »Vier Wahrheiten«. Wie Jesus »Ich bin der Weg«, so sagt der Tathâgata (Lotus, 76): »Kommet herbei zu mir Alle, Götter und Menschen, um das Gesetz zu hören! Ich bin es, der den Weg zeigt, der den Weg anweist, der ihn kennt, ihn lehrt und ihn besitzt voll und ganz.« — Auch der Chinese Lao-Tseu (6. Jahrh. v. Chr.) nennt seine Lehre »den Weg« (tao), und ebenso Confucius die seinige oder die wahre Tugend »den Weg des Himmels« (thien-tao).

Blinde Blindenleiter. »Wer nicht selbst frei ist, kann nicht befreien, der Blinde kann nicht den Weg weisen, aber wer frei ist, kann befreien, wer Augen hat, kann den Weg weisen« (Rgya, 179). — Die streitenden Parteien der Brahmanen sind sämmtlich ohne Kenntniss Brahmas, Gottes, und des Wegs zu ihm; sie sind gleich einer Reihe blinder Männer, von welchen weder der vorderste sieht, noch der mittlere, noch der hinterste (Tevigga-Sutta; S. B. XI, 173).

Arzt und Kranke. Nachweise oben unter dem Titel »Arzt, Heiland, Erlöser«.

Haushalter — des Gesetzesschatzes: Lotus, 130 f.

Hausherr, reicher Mann, Knechte, Erbe. Grosse Parabel im Lotus, 4. Cap. S. nachher.

Vater und Kinder. Häufige Bezeichnung der Angehörigkeit und innigen Verbindung zwischen Buddha und seinen Schülern, seinen Bekehrten, den Menschen überhaupt, z. B. in den Parabeln im Lotus p. 46 ff. 64 ff. 195 f.; Buddha ist duldsam gegen Alle, wie ein Vater gegen seine Kinder (das. V. 59 der G. p. 70 ff.); er ist »gerührt von Mitleid, wie ein Vater für seinen einzigen Sohn, der ihm theuer ist« (das. 84 ff.).

Säemann, Ackersmann. »Der Glaube ist die Saat; die Busse ist der Regen; Einsicht ist mein Joch und mein Pflug, Bescheidenheit des Pfluges Deichsel, Verstand ist die Leine, Tiefsinn meine Pflugschaar und mein Stachel«; mein Pflügen trägt »Frucht der Unsterblichkeit«. So Buddha im Sutta-Nipâta I, 4 (S. B. X, 2. Abth.).

Der *verlorene Sohn* und der *Blindgeborene* sind die Mittelpuncte der zwei Parabeln, die wir uns etwas näher ansehen wollten.

a) Der verlorene Sohn.

Lotus, 4. Cap. Lk. 15.

Dass das »Gleichniss vom verlorenen Sohne« in einem buddhistischen Evangelium vorkomme, wurde öfters in abendländischen Schriften der letzten Jahrzehnte erwähnt, bisweilen sogar mit einem gewissen Triumphe hervorgehoben. Die Zeitschrift »Das Ausland« machte mit einer gelegentlichen, ganz kurzen Bemerkung in Deutschland unseres Wissens den Anfang (1847, p. 678). Adolf Wuttke im zweiten Bande seiner »Geschichte des Heidenthums« (1853, p. 522) erklärte sich für christlichen Ursprung. Foucaux hielt die Sache für wichtig genug, um das Capitel des Lotus besonders zu ediren, zu übersetzen und zu commentiren in: »Le Lotus de la bonne loi, 4. Cap.: parabole de l'enfant égaré, publiée par la première fois en sanscrit et tibétain, avec traduction française et notes«, Paris 1854. Der bekannte Verfasser von »Stoff und Kraft«, Ludwig Büchner, der den »Lotus« als Quelle nennt, plädirt für den buddhistischen Ursprung in »Über Darwins Theorie« (1868, p. 282). Das Gleichniss des »Lotus« hat in Wahrheit mit dem christlichen Nichts gemein, als dass ein ausgewanderter Sohn verarmt zurückkehrt, und vor Allem ist die Tendenz der Vergleichung in beiden Parabeln eine ganz und gar verschiedene. Wir ziehen die Erzählung des »Lotus« ins Kurze zusammen.

Ein Sohn entfernt sich vom Vaterhause, muss in fremdem Lande kümmerlich seine Nahrung suchen, während der Vater inzwischen zu hoher Würde und grossem Reichthume gelangt. Der Sohn kommt auf seinen Streifzügen an den jetzigen, gleichfalls veränderten Wohnsitz des Vaters, findet diesen in fürstlichen Umgebungen, kennt ihn nicht, fürchtet sich vor ihm, entflieht. Der Vater, der sich fünfzig Jahre lang nach ihm gesehnt, hat ihn sofort erkannt, lässt ihn mit Gewalt zu-

rückbringen, giebt sich ihm aber nicht zu erkennen, seiner Würde eingedenk und die niedere Denkungsart des Sohnes kennend. Er dingt ihn um das Doppelte des üblichen Lohnes zur Säuberung eines Orts, wo man Abraum und Unrath sammelt. Dort wohnt er in einer Strohhütte auf des Vaters Gebiete, der ihn durch ein Fenster bei der Arbeit beobachtet, bald aber aufsucht und ihm, mit schlichten Kleidern wie seines Gleichen angethan, Vertrauen einzuflössen bemüht ist. Er redet ihn an: Sei glücklich, Mensch, betrachte mich als deinen Vater; du hast Dienst gethan ohne Fehler, nicht wie die andern Knechte, du bist in meinen Augen wie mein geliebter Sohn. Der Sohn wagt aber erst nach zwanzig Dienstjahren das Haus des Reichen zu betreten, und bleibt auch dann noch in seiner Hütte wohnen. Als der Vater sein Ende nahen fühlt, bietet er dem Sohne das ganze Erbe an, noch immer ohne sich ihm zu entdecken; der Sohn schlägt es aus. Nachdem dieser sich also bewährt hat, erzählt der Vater vor dem Könige, den Ministern, den Verwandten, in grosser Versammlung der Einwohner, den wahren Sachverhalt: »dieser Mann ist mein geliebter Sohn, ich bin es, der ihn gezeugt hat«, und übergiebt ihm das Erbe.

Die Auslegung lässt der Lotus selbst unmittelbar nachfolgen. Die Erzähler sind *Srâvakas* — nicht Buddha erzählt die Parabel, sondern sie wird ihm von mehreren Greisen aus seiner Anhängerschaft erzählt —, d. h. bisherige Anhänger des Hînayâna; sie selbst sind »der Sohn«, der Buddha ist »der Vater«. Er hat sich ihrer niederen Denkungsweise, d. i. ihrem niederen Entwickelungsstadium angepasst und ihnen zunächst untergeordnetere, leichtere Gesetze gegeben (das Hînayâna), niedere Arbeit sie verrichten lassen. Unverhofft bietet er ihnen jetzt das Erbe des höchsten Weisheitschatzes — die Mahâyâna-Lehre —, aber sie schlagen es aus, noch in ihrer niederen Sinnesweise befangen, hoffend auf das Nirvâna, das ihnen schon für die Erfüllung jener geringeren Gebote verheissen war. Zum Lohne für diese Energie ihres Vertrauens werden sie zu »Söhnen des Tathâgata« erhoben, in den Vollbesitz der höchsten Heilsbedingungen eingesetzt. Die Gâthâ-Wieder-

holung des Gleichnisses hebt vollends jeden Gedanken an eine *Schuld* des Sohnes auf: sie erzählt, dass er in der Jugend durch eine Schaar Kinder hinweggeführt wurde. Sie vergleicht die Jünger Buddhas sodann, zur Vervollständigung der Auslegung, mit den ausgesandten Dienern, die den Sohn zurückbrachten, und bezeichnet das »persönliche Nirvâna« als die niedere Lehre, an der die Srâvakas noch hingen, und an deren Stelle sie nach ihrer Bewährung die höhere Erleuchtung empfangen.

b) Der Blindgeborene.

Lotus, 82 ff. Joh. 9.

Nicht ein Gleichniss, sondern die Erzählung eines wirklichen Vorfalls stellen wir hier aus dem Johannes-Evangelium einer buddhistischen Parabel gegenüber, und zunächst um einer einzigen, beiläufig dabei vorkommenden Äusserung willen. Ein Blindgeborener, der die Farben und alles Sichtbare wegleugnet und den Sehenden keinen Glauben schenkt, wird durch einen Arzt mittels heilender Kräuter von seinem Übel und von seinem Irrthume befreit. Jetzt wieder vermeinend, Alles zu kennen und zu verstehen, wird er durch heilige Sänger, die ihm begegnen, auch von dieser geistigen Blindheit überzeugt, mit dem mahâyânistischen Wege der Erlangung übernatürlicher Erkenntniss durch beschauliche Zurückziehung von der Welt bekannt gemacht und in diesem Sinne weitergeleitet. Das Wort, welches in diesem Zusammenhange vor Allem auf die christliche Parallele weist, ist der Ausdruck eines Gedankens, welchen der Arzt in sich bewegt, ehe er an die Heilung geht: »Durch das sündhafte Verhalten dieses Menschen (in einem früheren Leben) ist diese Krankheit entstanden«. Der Inder, dem mit dem Seelenwanderungsglauben die Vorstellung früherer Geburten und Lebensläufe vertraut ist, hat ein Recht, die eigne frühere Sündenschuld eines Blindgeborenen als Ursache seines Leidens zu vermuthen. Schwerer ist erklärlich, wie innerhalb einer Religion, welche keine Präexistenz der gegenwärtigen

Menschenseele kennt, die Frage »Hat dieser gesündigt?« nur überhaupt entstehen konnte. Zur Vexirfrage fehlt der ganzen Fragstellung das Verfängliche und die Denkbarkeit einer Bejahung beider Theile der Frage. Denn bei der gestellten Alternative konnte, wenn überhaupt die Voraussetzung einer Sünde bestehen blieb, nur Sünde der Ältern angenommen werden, und eine solche Entscheidung hätte den Einklang mit Exod. 20, 5 (Heimsuchung bis ins dritte und vierte Glied) für sich gehabt, wäre also keine Falle gewesen. Dazu kommt, dass die *Jünger* die Frage stellen, nicht etwa Pharisäer oder Sadducäer. Es hat Theologen gegeben, welche in der Verlegenheit nicht verschmähten, an die Sünde vor der Geburt zu erinnern, welche Esau und Jakob begingen, da sie sich als Zwillinge im Mutterleibe einander stiessen (Gen. 25, 22). Wollte man endlich annehmen, dass eine Erklärung Jesu hervorgelockt werden sollte des Inhalts, dass an Sünde hier überhaupt nicht zu denken sei, und die Jünger auf das Naheliegende dieser Entscheidung eben dadurch hätten hinweisen wollen, dass sie den Widersinn jeder anderen Antwort schon in die Frage legten: so ist zu wiederholen, dass nur das eine Glied der Alternative, die eigne Schuld, keineswegs aber das andre Glied, die Älternschuld, für das mosaische Denken widersinnig war. Jesus wäre also einfach darüber zu interpelliren gewesen, ob er jene Heimsuchungslehre des Moses theile, ohne jhm die sinnlose Alternative zu stellen. Unfraglich liegt der Kern der Erzählung in den Schlusssentenzen V. 39. 41: »Zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden«, und: »Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde; nun aber saget ihr »wir sehen«, also bleibt eure Sünde auf euch«. Dieses letzte Wort namentlich führt auf den Kern der buddhistischen Parabel zurück, in welcher der Blinde vor Allem von seinem Weisheitsdünkel und seiner stolzen Meinung, allsehend zu sein, geheilt werden musste.

38. Verhältniss zu Gott. Offenbarungsbewusstsein.

Mt. 11, 25 ff. 16, 16 f. Jh. 7, 16 f. 10, 30. 14, 10 ff.

Im Buddhismus kann von einem Verhältniss des Religionsstifters zu Gott aus zwei Gründen nicht im eigentlichen Sinne gesprochen werden. Erstens, weil es einen *Gott* in Wahrheit für Buddha nicht giebt, der vielmehr allenthalben selbst der schlechthin Höchste ist; die aus dem national-indischen, brahmanistischen Religionssysteme zurückbleibenden »Götter« ordnen sich ihm durchaus unter, sogar als ihrerseits selbst der Erlösung durch ihn bedürftige Wesen. Zweitens, weil unsre Quellen uns die geschichtliche Persönlichkeit des Sâkyamönchs in seinem wirklichen Thun und Treiben und in den Abdrücken seines thatsächlichen Selbstbewusstseins zu wenig vorführen. Aus beiden Gründen ist z. B. eine Art von Gebetswort Buddhas an Brahma, wie wir es oben unter dem Titel »Amtsantritt« anzuführen Gelegenheit hatten, in Wahrheit kein Bitten, keine Unterordnung unter göttlichen Willen, sondern vielmehr eine eigne Willenserklärung, in der die buddhistischen Schriftsteller eine geeignete Form fanden, um bei Eröffnung der Lehrthätigkeit ihn sein Programm aussprechen zu lassen; und so sind allenthalben die Götter die lobpreisenden, singenden, bittenden Verehrer Buddhas, nicht umgekehrt. Christliche Parallelen sind daher hier eigentlich nur johanneïsche Worte, wie: »Ich und der Vater sind Eins« oder »Wer mich siehet, siehet den Vater« oder »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben«. Jeder zum Buddha Gewordene ist ebenso, wie Sâkyamuni, ein »Lehrer der Götter und Menschen« und bedarf selbst keines Gottes mehr über sich. Buddha ist es, durch den als den »Führer der Welt« andre Gesetzeslehrer aus ihrer himmlischen Wohnung herabgesendet werden, damit sie in menschlicher Gestalt, als in einem Stande der Erniedrigung (»dans la condition humaine«), sein Wort verkündigen; auch für diese fordert er eine göttliche Verehrung, ja er gelangt hierbei zu Äusserungen, welche die Unterordnung Jesu unter den »heiligen Geist« (Mt. 12, 32

und Par.) wiederspiegeln: »Wer mich, den Siegreichen, beleidigte, beginge eine schwere Sünde, aber wahrlich, ich sage euch (»eh bien, je le dis«), es würde eine noch schwerere begehen, wer Worte der Beleidigung und des Zorns ausstossen würde gegen einen Solchen, der dieses Sûtra verstehend es in dieser Welt auslegen würde«; auch sei die Verehrung eines Solchen verdienstlicher als die seiner selbst. Buddha heisst »das Wesen, das durch sich selbst existirt« und bewirkt durch seine Lehre, dass »alle Wesen zu Wesen werden, die durch sich selbst existiren«; ohne Verwunderung lesen wir dann, dass auch »Brahma selbst dem Willen eines Solchen gehorcht«. Wenn im Tevigga-Sutta von einer Vereinigung mit Brahma die Rede ist, welche durch Buddhas Heilsweg erlangt werde, so ist dies Anbequemung an den Vorstellungskreis der zu bekehrenden Brahmanen, und bedeutet in Wahrheit dasselbe, wie eigenes Gottwerden. So gewinnt auch in diesem Sûtra das *Offenbarungsbewusstsein* Buddhas einen Ausdruck, der der christlichen Auffassung näher tritt: Buddha kenne Brahma und seinen Weg, weil er selbst in Brahmas Welt geboren sei und darin gelebt habe (vgl. z. B. Mt. 11, 27). Die Lehre von einem *Âdi-Buddha*, Ur-Buddha, welcher in der That eine monotheïstisch gedachte Gottheit vertritt, von der die Buddhageister im Himmel geschaffen sind, ist nach Weber durch christlichen Einfluss und erst sehr spät hervorgetreten[201].

In strenger Folge hiervon sind die Buddha-Gläubigen nicht Gotteskinder, sondern *Buddhas Kinder* und nur wiederum durch die Vergötterung Buddhas *Gotteskinder;* seine Geduld, Langmuth, Herablassung gegen alle Menschen, auch die er erst zu bekehren wünscht, ist die eines Vaters gegen seine Kinder, und wird durch seine Vergötterung zum Analogon der christlichen Vaterhuld. So in den Gleichnissen des Lotus: p. 53 ff. 70 ff. 82 ff. Ebenso folgt, dass Buddha

201) Lefmann, 15. Lotus, 139 f. 29 ff. 223 f. Tevigga-Sutta: S. B. of the E. XI, 186. — Âdi-Buddha: Weber, Indische Skizzen, 67. Köppen II, 28 f. Wassiljew, 146. Gegen Weber jedoch Lassen II, 2. Aufl. 845 f.

nicht Träger einer Offenbarung, sondern selbst der sich Offenbarende ist. So im Eingange des Lalita Vistara, wo er, gleich vielen voraufgegangenen Tathâgatas, dieses Sûtra zur Mittheilung bringt; so, wenn er im Lotus (p. 142 f.) das Gelübde thut, auch die spätere Auslegung der heiligen Schriften zu unterstützen, und bis auf Worte und Buchstaben herab die Reinerhaltung des Textes zu sichern. —

Eine Geschichte des Bewusstseins göttlicher Eingebung bei religionsstifterischen Persönlichkeiten würde in einem wesentlichen Stücke den Faden fortführen, den wir am Schlusse unsrer zweiten Abhandlung abbrachen; es ist indessen in dieser Beziehung in der Hauptsache nur an allgemein Bekanntes zu erinnern. Besonders hervorgehoben möchte jedoch werden, dass in Wahrheit kein einziger Begründer einer Religion dieselbe als eine schlechthin *neue*, ihm zuerst und vorläufig allein zugekommene Gottesoffenbarung ansieht und verkündigt. Auch *Jesus*, dessen Offenbarungsbewusstsein, wenigstens in einigen Theilen der Überlieferung, am meisten diesen Charakter zu tragen scheint, ist sich entschieden bewusst und spricht vollkommen deutlich aus, dass er den innersten und vollsten Sinn der alten israëlitischen Gottesoffenbarung einer Verunstaltung durch spätere Willkür entgegensetzt, allerdings zugleich, um jenen Sinn zu einer Reinheit und Höhe und Tiefe zu steigern, durch die er auch das ächtmosaische Gesetz und seine beste alttestamentliche Anwendung überwuchs. Allein selbst für dieses Hinausgehen über das Alte kennt und verwerthet Jesus die bei den Propheten und anderwärts in der heiligen Literatur seines Volks gebotenen Anknüpfungspuncte. Für *Buddha* würde in diesem Betrachte seine tiefinnerste Verwandtschaft mit dem brahmanischen Heiligenideal, auf das er gegenüber der Veräusserlichung, Absperrung im Kastenwesen, hierarchischen Bindung an kanonische Schriften, zurücklenkte, und der hierdurch begründete, mehrfach von uns erwähnte Anschluss an andere Srâmana-Secten anzuführen sein.

Die entsprechende Stellung zeigt uns in seiner nüchternen Klarheit *Confucius*. Er bekennt wiederholt, dass er die Zeiten der Gründung der Tscheu-Dynastie, die Gesetze und Sitten

der Zeit Wen-wangs und Wu-wangs, nur wiederherstellen wolle; beiläufig nimmt er an, dass im gleichen Sinne die ältesten Kaiser, Yao, Schün, oder selbst die fabelhaften Urkaiser, Repräsentanten des idealen Lebens gewesen seien. Doch verknüpft auch er damit ein Selbstbewusstsein, das wir, nur in chinesische Redeweise übersetzt, das Bewusstsein einer göttlichen Sendung nennen dürfen. »Da Wen-wang nicht mehr ist — sagt er Lün-iü 9, 5 —, beruht nicht da die Verkündigung der reinen Lehre jetzt auf mir? Wenn der Himmel beschlossen hätte, diese Lehre untergehen zu lassen, so hätten die, welche Wen-wang gefolgt sind, der nicht mehr ist, nicht die Macht gehabt, sie wiederaufleben zu lassen und ihren alten Glanz wiederherzustellen. Der Himmel will also nicht, dass diese Lehre verloren gehe. Was wollen also diese Leute (von Khuang, wo er durch Verfolgung in Lebensgefahr gerathen war) mir anhaben?« Lün-iü 3, 24 giebt ihm ein hoher Würdenträger, der sich durch die Schüler bei ihm einführen liess, das gleichbedeutende Zeugniss: »Das Reich ist seit lange ohne Gesetze, ohne Leitung; der Himmel wählte diesen grossen Mann, um ihn zu einer Glocke zu machen (mo-to, mit hölzernem Klöppel, wie sie gebraucht wurden, um Volksversammlungen zusammenzurufen), welche das Volk auf den rechten Weg leitet, und um eine grosse Reformation ins Werk zu setzen.« Und wenn wir lesen, wie Confucius sagt, dass ihn Niemand kenne, und dem Schüler dies mit den Worten erläutert: »ich begehre das auch nicht vom Himmel, und ich klage die Menschen deshalb nicht an; ein geringer und einfacher Forscher, bin ich durch mich selbst dahin gelangt, die Dinge zu erkennen; wenn Einer mich kennt, so ist es der Himmel!« (Lün-iü 14, 37) — verstehen wir dann nicht leichter das Wort Jesu (Mt. 11, 25 ff.), dass der Vater allein ihn kenne, wie er allein den Vater, und finden darin das gleiche Zeugniss der tiefen Vereinsamung des gottberufenen Mannes unter den Zeitgenossen und ihren Führern, welche nicht begriffen, dass Gott sich den »Unmündigen« oder den »geringen und einfachen Forschern« offenbaren könne? Freilich hat Confucius dabei die trockensten Ansichten über den Hergang der Offenbarung.

»Wie spricht der Himmel?« — heisst es im Lün-iü 17, 19 —; »die vier Jahreszeiten gehen ihren Gang, alle Wesen der Natur empfangen ihr Dasein zu ihrer Zeit; wie spricht der Himmel sonst?« Diese Frage beantwortet der Kia-iü: Himmel und Erde bieten zwar ihre Belehrung, aber »die reine und lichte Kraft ist in der persönlichen Lebenskraft, die auf das Geistige sich richtet«. — »darum bilden die Belehrung von *Himmel* und *Erde* mit dem heiligen (vollendeten) *Menschen* zusammen die *heilige Dreiheit* (San-zai)«[202].

Für das Offenbarungsbewusstsein *Zarathustras* und des Zendavesta würde das ganze heilige Buch bis zu seinen ältesten Stücken, den metrischen Gâthâs hinauf anzuführen sein. In einem der Yeschts erscheint sogar Ahura selbst opfernd und bittend vor Ardvîsûra — der später eingedrungenen semitischen Anâhitâ —, sie möge ihm gewähren, dass er sich mit Zarathustra einige, und dieser ihm folge im Denken, Reden und Thun. Allenthalben schöpft der Prophet seine Worte aus Unterredungen mit Ahura, und der Gott ist es, in dessen Auftrage er an den Hof Vîstâspas geht, um durch den König für die reine Mazdalehre die Verbreitung im Volke zu gewinnen. Schon die alten Gesänge hat Ahura den Sängern eingegeben, und auch Zoroaster verkündet nur ein erneuertes, uraltes Gotteswort, das dem Urvater Yima (dem Adam der Zendmythologie) einst offenbart worden war. Die Offenbarung wird sogar in einem besonderen Genius personificirt, dem *Sraoscha*, ihm, der zuerst reines Opfer dem Ahura brachte, zuerst die fünf Gâthâs sang; dreimal erscheint er Tags und Nachts, kriegerisch gerüstet zum Kampfe gegen die Dämonen, auf Erden: sein Name bedeutet: das Gehörte, Mitgetheilte[203].

---

202) Die Stellen des Lün-iü nach Pauthier, Confucius et Mencius; les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, traduits du Chinois. Paris 1841. Im Übrigen: Plath, Abhh. XI, 2. Abth. 378 f. XII, 2. Abth. 75. 78. XIII, 2. Abth. 129. — Zur Auslegung von Mt. 11, 25 ff. vgl. meine Miscelle in Lipsius »Jahrbb. f. prot. Theologie« 1881, 3. Quartal.

203) Spiegel, Leben des Zarathustra, Münch. Sitz. 1867, I. Windischmann, Zoroastr. Studien, 51. 53. Tiele, Godsd. van Zarathustra,

Des *Moses* Berufung auf göttliche Offenbarung ist gleichfalls verbunden mit erneuernder und vollendender Beziehung auf ältere Offenbarung. *Muhammad* will die an Adam ertheilte Uroffenbarung fortsetzen, welche durch die geistige Kette des Prophetenthums an ihn gelangte, nicht minder aber durch Gottes unmittelbare Eingebungen, durch Visionen, Ekstasen, Engelsbesuche, in ihm persönlich erneuert und zu Ende gebracht ist. Den meisten Werth legte er, wie die Tradition wissen will, auf diejenigen Eingebungen, die ihm ohne Visionen und Verzückungen zukamen »wie der Ton von Glöckchen, welcher fortdauerte, bis er die Eingebung seinem Herzen eingeprägt hatte, — solche Offenbarungen entschlüpften ihm nie wieder«. Eine Anknüpfung an Vorhandenes findet er in nächster Nähe in dem Offenbarungsbewusstsein der arabischen Seher und in dem Gottesglauben der Hanyfe, welche die »Religion Ibrahims« (Abrahams) bekannten[204].

39. Wunder.

Mt. 4. 23 f.

Wundererzählungen sind die constante Begleitung religionsgeschichtlicher Überlieferungen. Sie wechseln ihren Charakter auf den verschiedenen Entwickelungsstufen der religiösen Bildung und der intellectuellen Cultur, aber sie fehlen auf keiner. Sei es, dass diese Erzählungen geschichtliche Facta berichten, sei es, dass sie auf Mythus, Sage, bewusster Erfindung oder Missverständniss beruhen: in beiden Fällen ist die Erklärung ihres Verbundenseins mit der Religion gleich einfach und leicht. Für beide Fälle liegt diese Erklärung in dem Verhältnisse der Religion zu Gott oder den Göttern. Des Gottesglaubens Voraussetzung in jeder seiner Gestalten ist die

132. 149 f. 161 f. — Opfer Ahuras an Ardvîsûra im Aban-Yescht: Spiegel, Avesta III, 43 f.

204) Sprenger I. 26. 67 ff. 208 ff. 255 ff. 277 ff.

causale Abhängigkeit des Daseins und Geschehens im Ganzen oder wenigstens in Theilgebieten des Universums von Dem, was als Gott geglaubt wird; göttliche Idealwesen, Typen reiner Vollkommenheit oder Glückseligkeit, ohne irgendwelchen bestimmenden Einfluss auf die Aussenwelt, können einer philosophischen Theorie etwa Götter heissen, sie sind es aber nicht für den *Glauben* im religiösen Sinne des Worts. Dieser Glaube muss demnach in jeder Religion mindestens Einen Punct übrig behalten, an welchem *unmittelbare* Einwirkung des Gottes auf die Welt stattfindet oder stattfand, — den Punct, an welchem das Weltdasein nach rückwärts an das göttliche grenzt. Und überdies müsste jede Religion einen solchen Punct in der menschlichen Seele finden, da, wo diese von dem Sein des Gottes oder der Götter, die sie glaubt, Mittheilung und Eindruck empfängt; denn woher sollte ein Innewerden Gottes in uns rühren, als von Gott selbst? Indem nun die Religion, auf solche Weise durch den Begriff ihres Wesens nothwendig an den Glauben an unmittelbare Gotteswirkungen gebunden, *in sich selbst* immer nur Motive finden kann, den Umkreis dieser Wirkungen erweitert, aber keine, ihn verengt zu denken, so entsteht im Bewusstsein des Religiösen eine Apperceptionstendenz der Art, dass ihm auffallende, ungewöhnliche, unter bekannte natürliche Wirkungsweisen nicht subsumirbare Ereignisse sofort als unmittelbare Gottesthaten oder doch als durch unmittelbare Gotteshilfe ermöglicht erscheinen, und damit zugleich entsteht eine entsprechende Productionstendenz der Phantasie, die zunächst naiv und instinctartig, alsbald auch unter der Leitung künstlerischer und pädagogischer Absichten, zuletzt sogar auf Anregung frivoler oder sonstiger unreiner Motive thätig wird. Beide Tendenzen zugleich meint das Dichterwort: »Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind«. Missverständniss, Ungenauigkeit der Wiedergabe, Leichtgläubigkeit treiben unablässig das rollende Rad.

Aus diesen Umständen erklärt sich zugleich die so vielfältig bezeugte *Abneigung der Religionsstifter* gegen Wunderverrichtungen und Wunderglauben. Die Versuchung *Jesu* durch

den Satan besteht zum grösseren Theile aus Verlockungen zum Gebrauche übernatürlicher Kräfte. Paulus überlässt es den Juden, Zeichen zu suchen, während er für seine Predigt keinen andern Inhalt kennt als die hohe Einfalt der Kreuzesthat (1. Kor. 1, 22 f.). Jesus hat nach wiederholten Berichten der Evangelien dem Wunderbegehren der deshalb als »böse« und »ehebrecherisch« (d. i. götzendienerisch) gescholtenen Zeit das Wort entgegengeschleudert, dass ihr *kein Zeichen* gegeben werden solle, es sei denn das Zeichen des predigenden Jonas, auf dessen Wort die Niniviten Busse thaten, oder der Königin des Ostens, welche bei Salomon Weisheit suchte, — und wahrlich, hier war mehr, denn Jonas und Salomon! (Lk. 11, 29 ff. vgl. mit Mc. 8, 12. Mt. 16, 1 ff.) Nur in eine der vier Erzählungen, von welchen nur noch die des Lukas das Wort in gleicher Vollständigkeit giebt, ist mit sichtlicher und schneidender Unterbrechung des schönen, mächtig ergreifenden Zusammenhangs das rabbinische Zahlenspiel eingeschoben von drei Tagen im Grabe und drei Tagen im Wallfischbauche (Mt. 12, 40). Dies ist ein Urphaenomen für das allgemeine Verhalten der Überlieferung zu dem unverstandenen hohen Sinne der Religionsstifter. Sie wollen *ethische* und *geistige* Güter aus der Menschenseele emporziehen, sie wollen, dass man in solchem ethisch-geistigen Innenleben und den Liebesthaten, die ihm entquellen, Gott und das Heil finden lerne, nicht in magischen Naturbeherrschungen und dadurch erreichten Vortheilen, die ebenso gut dem »Beelzebub, dem obersten der Teufel« verdankt werden könnten. Aber die tief unter diesen höchsten Genien der Menschheit stehende Mit- und Nachwelt ruhet nicht, bis sie deren Bildniss ähnlich gemacht hat den Bildnissen der Zauberpriester und Fetischmänner, welche auf den niedersten Religionsstufen, wo man das Heil nur im Wegzaubern physischer Übel und Herzaubern physischer Güter zu finden weiss, allein an ihrem Platze sind. Vorahnend hat Jesus bei Liebesthaten, welche nach der Art ihres Geschehens als Wunder genommen werden konnten, die Verbreitung jeder Nachricht verbeten; aber »je mehr er verbot, desto mehr sie es ausbreiteten« (Mc. 7, 36. Mt. 12, 16. Lk. 5, 14. 8, 56) — und vergrösserten

und ausschmückten, dürfen wir nach aller Menschenerfahrung hinzusetzen.

Die Parallelen zu diesem Verhalten Jesu *gegen* die Wunder interessiren weit mehr, als die Parallelen der Wundersage selbst, wie sie auch das Leben andrer Religionsstifter umrankte. Von *Buddha* lesen wir bei Max Müller, wohl nach Erzählungen des chinesischen Reisenden Hiuën-Thsang aus dem 7. Jahrh. nach Chr., dass er von Prasênagit, dem Könige der Landschaft Kôsala, aufgefordert wurde, zur Niederschmetterung der Brahmanen Wunder in Scene zu setzen; er that es zwar — sagt der gläubige Buddhist späterer Jahrhunderte —, aber rief aus: »Grosser König, ich lehre meine Jünger das Gesetz nicht mit den Worten: geht, ihr Heiligen, und verrichtet vor den Augen der Brahmanen und der Laien kraft eurer übernatürlichen Gewalt Wunder, grösser als irgend ein Mann sie verrichten kann. Ich sage zu ihnen, wenn ich sie im Gesetz unterweise: lebt, ihr Heiligen, indem ihr eure guten Werke verheimlicht und eure Sünden sehen lasst«. So sagt auch Jesus (Mt. 6, 1): »Habt Acht auf eure Gerechtigkeit (nach gewöhnlicher Lesart: Almosen), dass ihr die nicht thut vor den Leuten, dass ihr von ihnen gesehen werdet«. *Confucius* sprach das schlichte Wort: »Dunkles erforschen, Wunderbares thun, damit spätere Generationen davon erzählen, das möchte ich nicht«. Im Zerduscht-Nameh, jenem fabelreichen Spätling der zoroastrischen Literatur, bei welchem eine Wunderablehnung, wenn sie nicht auf guter Tradition beruhte, kaum zu verstehen wäre, fragt König Gustasp den *Zoroaster* nach Zeichen seiner göttlichen Sendung. Der Prophet spricht: »Wer das thut, was ich lehre, wird grosse Wunder thun; Gott hat mir gesagt, wenn der König Zeichen fordert, so sprich: lies nur das Zendavesta, so brauchst du keine Wunder, das Buch selbst, das du da siehest, ist Wunders genug«. Der Koran, das einzige von allen kanonischen Religionsbüchern, dessen Abfassung auf den Religionsstifter selbst zurückzuführen ist, ist eben deshalb frei von Wundererzählungen aus seinem eignen Leben, ausgenommen die Visionen, die nur in seiner Auffassung zu Wundern wurden

und sich allgemein anerkannten Kategorien psychischen Geschehens einfügen. Erklärungen *Muhammads* gegen die Wunder, vergleichbar jenen Worten Jesu und anderer Meister, liegen dagegen zahlreich vor. Sure 6: »Zwar haben die Mekkaner bei Gott den feierlichsten Eid geschworen, dass sie nur einer durch Wunderzeichen deutlichen Offenbarung glauben wollen, allein bezeuge ihnen [sagt Gott zum Propheten], dass es nur Gott ist, der Wunder thut, und dass auch alle Deutlichkeit der Wunder Gottes Nichts über sie vermögen würde«. Sure 13: »Spöttisch sagen die Ungläubigen: hat Muhammad die Gabe, Wunder zu thun, von seinem Herrn erhalten? In der That, deine Bestimmung ist, zu predigen, und nicht eben, Wunder zu thun«. Das Motiv der Ablehnung liegt auch hier in der *Würde der Religion*, nach Sure 17: »Sonst Nichts hat uns zurückgehalten, dich zu senden mit der Gabe, Wunder zu thun, als die Betrachtung, dass ältere Nationen diese Gabe durch die Beschuldigung eines Betrugs geschmäht haben«; selbst Wunder, durch welche die Menge geschreckt würde, würden »nur die Wirkung auf sie haben, dass sie desto frechere Ausschweifungen begehen«. Dem entsprechend hat der Prophet des Islam auch die Annahme einer Gottessohnschaft im Sinne übernatürlicher Geburt energisch zurückgewiesen: »Es ist nur Ein Gott, fern sei es, dass er einen Sohn habe; was im Himmel und auf der Erde ist, das ist sein«; — »Niemand ist weder im Himmel, noch auf Erden, der anders zu dem Barmherzigen treten könnte, als in der Demuth eines Knechts« (Sure 4 und 19)[205].

Die Wundererzählungen können eingetheilt werden in solche von Ereignissen, welche das Auftreten des Religionsstifters an irgend einem Puncte seines Lebens nur begleiten, und solche von Handlungen, die er nach eigner Wahl voll-

205) Auf diese Parallelen und die grosse Tragweite des entsprechenden Jesuworts habe ich bereits anderwärts aufmerksam gemacht: Seydel, Religion und Religionen, 197 ff. — Buddha: Müller, Essays I, 216 f. Confucius: Plath, Abhh. XIII, 2. Abth. 117. Zoroaster: Scherr, Gesch. der Religion, I, 166. Muhammad: Der Koran, übersetzt von Wahl, Halle 1828, p. 110. 194. 231 f. 83. 264 f. u. öfter.

zieht. Jene sind dem mythologischen Gebiete am nächsten benachbart oder geradezu angehörig, diese stehen in dem gleichen Verhältnisse zur historischen Sage. In beiden Theilen lässt sich wieder Würdigeres von Unwürdigerem scheiden: dort der sinnvolle allegorische Mythus von der leeren phantastischen Gaukelei, hier die ethisch motivirte wunderbare That von dem zwecklosen Ostentationsstück. Für die unwürdigeren Geschichten auf beiden Seiten ist mit glücklichem Griff das Wort *Mirakel* gewählt worden[206], im Gegensatze zu den edleren Namen Mythus und Wunder. Wer den Gesammteindruck der apokryphischen christlichen Evangelien gegen den der kanonischen abwägt, wird keinen Augenblick zweifeln, in den letzteren das ethische Handlungswunder überwiegend zu finden, daneben sinnvoll Mythisches, wenig nur Miraculöses, während dort umgekehrt das handlungslose Mirakel dominirt, ja beinahe ausschliessend sich breit macht. Der gleiche Unterschied trennt *Buddhismus* und *Christenthum*. Der ethisch-persönliche Charakter schon des Judenthums, noch mehr des Christenthums, brachte es mit sich, dass keine andre Religion so, wie diese zwei, das Christenthum aber in reichster und überragendster Weise, die Wundertendenz des religiösen Glaubens in den Dienst des sittlichen Thuns gestellt, unter die Herrschaft der liebevollen Heilsthat gebracht hat. Die mündliche Überlieferung und die Synoptiker thaten dies in der Weise der Geschichtserzählung, Jesus selbst und nach ihm das vierte Evangelium haben die Vergeistigung des Wunders bis zu seiner nur parabolischen und symbolischen Verwendung gesteigert. Oft mögen aus Missverstand und ungenauer Weitererzählung von Parabeln Wundergeschichten entstanden sein[207]. Das ganze Leben des

206) Zuerst wohl von Weisse, Evangelische Geschichte, I. Band, Leipzig 1838, p. 370.

207) Für diese Erklärungsweise, die sich in manchen Fällen, wie bei dem Verfluchen des Feigenbaumes (Mt. 21, 19 vgl. mit Lk. 13, 6 ff.) und der wunderbaren Speisung (Mc. 6, 52. 8, 14 ff. Mt. 16, 11 f. vgl. mit den vorausgehenden Erzählungen), zur höchsten Evidenz bringen lässt, gebührt Weisse der Ruhm des Entdeckers. Vgl. besonders dessen »Evangelische Geschichte« I, 505 ff. und »Die Evangelienfrage«, Leipzig 1856, p. 247 ff.

Erlösers erscheint nach den Evangelien äusserlich als eine fortlaufende Symbolisirung der geistig-sittlichen Heilswirkungen durch die berufsmässige Ausübung einer wunderbaren Heilsthätigkeit im ärztlichen Sinne. Nur das Symbol konnte Der meinen, der allein das Jonaszeichen gelten liess, wenn er dem zweifelnden Johannes gegenüber sich auf die Blinden, die sehend geworden, auf die erweckten Todten, auf die wandelnden Lahmen, die gereinigten Aussätzigen, die Tauben, welche hörend wurden, und auf die Armen berief, welche den Trost der frohen Botschaft empfingen.

Die gleiche Symbolisirung ist uns bei *Buddha* begegnet, aber im miraculösen Stil. Ähnlicher den Heilungsthaten Jesu sind nur die Wunder Mâyâdêvis vor der Geburt des göttlichen Kindes: sie heilt durch Handauflegen jede Krankheit. Als Heilungswunder könnte man etwa die Selbstheilung Buddhas durch seine Willensenergie in seiner vorletzten Krankheit auffassen, als »seine Stunde noch nicht gekommen« war. Die grossen Heilungserfolge an Blinden, Tauben, Wahnsinnigen, das Schwinden aller Übel, auch der Armuth, ja der Höllenpein, ist dagegen an Buddhas eignes Auftreten immer nur als ein Geleite von Ereignissen geknüpft, das unvermittelt hereinbricht, ganz ebenso wie Erdbeben, Lichteffecte, Blumenregen, Glöckchenklingen, himmlische Musik, Erscheinen himmlischer Stûpas, mit zahllosen Fähnchen geschmückt, Erscheinen von Milliarden himmlischer Sonnenschirme u. dgl. mehr. Darum konnte schon der Neugeborene von solchen Begebenheiten umringt sein; aber auch, als der zum Mann Gereifte vom Flusse Nairanjana zum Bhôdibaume schreitet, beglückt er nicht mitfühlend und selbstthätig die Leidenden, sondern »ein Licht ging aus von seinem Körper, also dass durch dieses Licht alle Übel getilgt wurden, alle Sorgen zerstreut, alles Böse vernichtet; alle Krüppel wurden gesund und vollkommenen Wuchses, alle Kranke geheilt; alle Unglücklichen gewannen Wohlsein, die, welche Furcht quälte, wurden getröstet, die in Banden lagen, wurden frei; die Bettelnden kamen zu Vermögen, die vom Verderben Heimgesuchten fanden Erlösung; die Hungernden wurden gesättigt,

die Dürstenden erquickt; die Schwangeren gebaren leicht und glücklich, die Schwachen erhielten ihre Kraft wieder, und kein Wesen war in diesem Augenblicke gepeinigt durch Leidenschaft, Neid, Unwissenheit, Zorn, Lüsternheit, Ekel, Bosheit oder Hass; in diesem selben Augenblicke starb Niemand, keine Seele wanderte, kein Wesen entstand; alle Wesen waren erfüllt von Gefühlen des Wohlwollens, von Gefühlen gegenseitiger Hilfsbereitschaft, gleich den Gefühlen eines Vaters und einer Mutter«. Ähnliches wiederholt sich beim Beginn der Lehrthätigkeit zu Benares[208].

Wir müssen im Interesse unserer Parallelisirung der christlichen mit den buddhistischen Evangelien ein besonderes Gewicht darauf legen, dass diese *generellen, zusammenfassenden Wunderberichte* in dem Lalita Vistara genau so an den Bericht von dem Anfange der Wirksamkeit Buddhas angeknüpft sind, wie die entsprechenden gattungsmässigen Aufzählungen Mt. 4, 23 f. an die Eröffnung der Lehrthätigkeit Jesu.

Von den, oft sehr läppischen, Mirakeln mögen der Vergleichung wegen nur noch folgende Einzelheiten Erwähnung finden. Eine besondre Erscheinung, die wir in unsern Evangelien bei dem Speisungswunder antreffen, nämlich die Erzählung einer Variante der Tradition, als berichtete sie ein zweites ähnliches Vorkommniss, findet sich, wie uns Wassiljew verbürgt, mehrfach in Concordanzen der buddhistischen Sûtras. Wunderbare Errettungen aus den Händen der Verfolger erinnern an das biblische »Er ging mitten durch sie hindurch« (Lk. 4, 30). Specielleres der Art ist oben im Capitel »Jünger« und unten im Capitel »Kämpfe und Anfeindungen« erwähnt. Die Sâlabäume, bei denen Buddha kurz vor seinem Tode sich lagert, sind voll von Blüthen »ausser der Zeit« (vgl. Mc. 11, 12 ff.). Am Ganges verweigert der Ferge dem Buddha die Überfahrt, weil es ihm an Geld gebricht; er gelangt durch die Luft an das jenseitige Ufer. Ähnliches geschieht bei seiner letzten Überschreitung des

208) Vgl. unser Capitel »Arzt, Heiland, Erlöser«. Rgya, 78. 269. 384 f. Mahâparinibb.-Sutta, S. B. XI, 35.

Ganges auf der Todesreise. Um über den angeschwollenen Fluss zu setzen, suchen seine Begleiter nach Booten und verfertigen Flösse. Plötzlich steht Buddha am anderen Ufer und ruft hinüber in Gâthâweisen:

»Die, welche kreuzen den furchtbaren Ocean,
Sicheren Pfad sich bahnend durch die Wässer,
Während die eitle Welt sich Korbflösse bindet,
Das sind die Wissenden, die wahrhaft Erlösten!«

(vgl. Jesu *Seewandeln*). Auch unter den Wundern, welche die Gläubigen durch ihre Gerechtigkeit und Frömmigkeit gewinnen, wird das Wandeln auf Wasser wie auf festem Grunde angeführt. An die *Verklärung* (Transfiguration) Jesu kann man erinnert werden durch die Erzählung des Mahâparinibbâna-Sutta von einem plötzlichen Strahlendwerden Buddhas, kurz vor seinem Tode; das Leuchten seiner Haut überglänzt selbst den Goldglanz eines ihm vorher geschenkten Gewandes. Der Übersetzer, Rhys Davids, findet es mit Recht auffällig, dass hier, wie Mt. 16, die Erzählung in den Zusammenhang von Todesverkündigungen tritt. Von wunderbaren *Erhebungen in die Luft* weiss das 11. Capitel des Lotus zu erzählen. Des Buddha Zurückkunft vom Himmel, wohin er auf eine Zeit sich begeben hatte, um den Göttern das Heil zu predigen, findet sich unter den Gegenständen plastischer Abbildung, welche wir oben verzeichneten. Ausser der realen Wunderkraft wird an Buddha auch die ideelle der *Weissagung* gepriesen:

»Wunderkräfte bist du kundig, wohlvertraut,
— — — — — — — — — — —
Aller Mittel bist du kundig, wohlvertraut,
Zeigst die Folge, ja noch nicht erfolgte Folg'«.

So in einer Gâthâ des Lalita Vistara. Im Mahâvagga und im Mahâparinibbâna-Sutta prophezeit er die künftige Grösse Pâtaliputras und die Erhebung dieser Stadt zur Residenz, sowie die ihr drohenden Gefahren. Es giebt besondere Sûtras der Weissagungen (Vyâkaranas), wie besondre Sûtras der Wunderthaten (Adbhutadharmas). — Auch den

Gläubigen werden Wunderkräfte verheissen; die übernatürlichen Gaben der Âryas, Heiliger, fanden wir schon als Gegenstand specieller literarischer Behandlung auf der Inschrift von Bhabra. Der spätere Mysticismus kennzeichnet sich als Symptom des Verfalls, indem er diese Seite des Glaubens isolirt, in Zauberwesen veräusserlicht, auf jede Weise verzerrt und überspannt. Vorzüglich übertrug der Meister die Wunderkraft auf seine *Jünger* und die Wundersage rankt sich an diesem Anhalte weiter, wie auch Jesus nach Mt. 10, 1 und Par. seine Wunderkraft den Jüngern mittheilte und die Apostelgeschichte diesen Faden weiterspinnt, bis zum Extrem des Miraculösen. An das *Reden mit fremden Zungen* lässt es denken, wenn vom Gesetzesrade des Buddha, d. i. von seiner gesammten Heilsoffenbarung, gerühmt wird, dass es »in der Sprache aller Wesen rede«, und bei Hardy, der aus ceylonesischen Quellen schöpft, lesen wir: Ein herrlicher Abend, lieblich wie ein junges Mädchen, vereinigt die Hörer der ersten Predigt Buddhas; die Götter drängen sich herzu in Schaaren, alle Himmel werden leer, und alle Welten, wo lebende Wesen sich aufhalten, werden leer, denn Alles strömt zusammen zu einer endlosen Versammlung; aber sie hörte ihm still zu, wie ein wellenloser See. »Und da glaubte jeder der zahllosen Hörer, der Weise blicke auf ihn, und spreche zu ihm in seiner eigenen Sprache, und doch war es der Dialekt von Magadha, den er sprach«. Diese Erzählung ist eine einfache, ergreifende Schilderung der hinreissenden Macht Buddhas, die letzten Worte selbst scheinen nur psychisch verstanden sein zu wollen, ohne ein Wunder zu meinen. Die Pfingsterzählung erscheint dagegen als Weiterbildung und Entartung. — Die Wunderkraft geht endlich auch auf die *Missionäre* späterer Zeit und auf *Buddhabilder* über, die aus dem Himmel herabgeholt sein sollen[209]. —

---

209) Wassiljew, 24 f. Köppen I, 110. — S. Books XI, 86. Rgya, 380. Sacr. Books XI, 21. 81. 214. Bei dem Gangeswunder weist Rhys Davids auf die wahrscheinliche Entstehung des Wunders aus dem Gleichnisse hin, welches die Gâthâstrophe enthält: jenes seit Weisses »Evang. Geschichte« mit grossem Erfolg auch für neutest. Wunder gebrauchte Er-

Die Wundersage ist auf allen Gebieten der Überlieferung — am meisten auf dem der Religion — unter allen Völkern und zu allen Zeiten eine so bekannte und sich immer von Neuem selbstbezeugende Erscheinung, dass wir auch hier die Parallelen andrer Religionskreise nur sehr kurz zu berühren nöthig haben. *Zauberei* und *schamanische Ekstasen* sind in den primitiven Religionen, für die sie den allein wesentlichen Inhalt oder doch die allein wesentlichen Äusserungsweisen göttlicher Kräfte ausmachen, dieselben Elemente, welche sich auf höheren Stufen als *Wunder* und *Weissagung* wiederholen, hier verklärt, vergeistigt, durch ethischen Gehalt veredelt. Die Erfindung ist reicher und phantasievoller in dem Masse, als ein Volk in dieser Richtung begabt ist und »Lust zu fabuliren« hat; das indische ist hierin wohl von keinem übertroffen, aber alle ausgebildeteren Mythologien sind voll von Wundersagen, man denke z. B. an die Verwandlungsgeschichten in der classischen Mythologie. Nüchterner und ärmer als andere Völker ist in diesem Betracht, wie wir wissen, das *chinesische*. Doch konnten wir auch aus seinem Vorstellungskreise Geburtsmythen, Urzeitsagen u. dgl. anführen; die goldne Zeit der ältesten Kaiser, insbesondre die der Regirung Yaos, ist durch phantastische Wunderlegenden genugsam verherrlicht worden; wunderbare Zeichen am Himmel, Einstürzen von Bergen und sonstige portenta begleiten die Zeiten der Tyrannei und verkünden deren Sturz. *Confucius* meldete, wie Ähnliches von Swedenborg erzählt wird, den in weiter Ferne stattfindenden Brand eines Ahnentempels der Tscheu-Dynastie; er wurde aus der Hand der Verfolger gerettet, indem diese ein Sturmwind niederwarf, während er friedlich die Harfe dazu schlug. Als ein Mann kühn und glücklich den Hoangho durchwatete, wies der Meister die Schüler auf dieses Muster eines Glaubens-

---

klärungsprincip! — Sculpturen: Beal, Catena, 135. — Lefmann, 44 ff. Sacr. B. XI, 18. — Die verschiedenen Sûtras: Wassiljew, 118 f. Wunder der Gläubigen: Lotus, 250 f. Mysticismus: Wassiljew, 146 ff. Zungenreden: Rgya, 399. S. Books XI, 141 f. nach Hardy, Manual of Buddhism, London 1835. Spätere Wunder: Köppen I, 99 f. 189.

muthes hin, der, durch Redlichkeit und Treue der Gesinnung unterstützt, die Gefahr bestehen helfe. Die Wundersage wuchs natürlich auch hier im Verhältniss ihrer Zeitferne vom Gegenstande ihrer Anknüpfung; das späte Sammelwerk I-sse weiss davon am meisten, doch werden schon die »Reichsgespräche« (Kue-iü), welche einem jüngeren Zeitgenossen des Confucius zugeschrieben sind, als besonders reich an Wundergeschichten bezeichnet. An das Alte Testament darf hier nur im Allgemeinen erinnert werden. Einer *ägyptischen* Parallele zu einem Moseswunder wollen wir bei dieser Gelegenheit gedenken. Ramses II. (Sesostris), der Bedrücker der Juden, der Pharao, welcher »Nichts wusste von Joseph«, spendete nach einer nubischen Inschrift auf wunderbare Weise Brunnenwasser mitten in der Wüste, und wird deshalb lobpreisend angeredet: »Wenn Ihr sagt zu dem Wasser, komm' aus dem Felsen, so kommt das himmlische Wasser zum Vorschein nach Eurem Worte, — was Euer Herz gemacht hat, geht über auf den Gott Ptah, der alle Werke schafft«. *Zoroaster* wird erst spät zum Mittelpuncte einer üppigeren Wunderlegende: er heilt Blinde, theilt ein Wasser im Durchgehen, wird zu Unterredungen mit Ahuramazda in den Himmel entrückt, bleibt schmerzlos in allen Peinigungen u. dgl. Anfänge davon finden sich schon im 1. Jahrh. n. Chr. bei Plinius erwähnt (H. N. VII, 16), mehr im Bundehesch, das Meiste in muhammedanischen Quellen, die selbst das Zerduscht-Nameh noch übertreffen, und Vieles deutet auf buddhistischen Ursprung. Die Geschichte *Muhammads* lässt sich reiner von ihrer sagenhaften Ausschmückung ablösen, als die der meisten anderen Religionsstifter, aus Gründen, die wir vor Kurzem berührten. Seine visionären Zustände sind der thatsächliche Kern der Wundersage, deren Lawine von der Tradition gewälzt worden ist: da gewinnt er durch Wundergaben das Herz der Chadydscha, auf wunderbare Weise kommt er dazu, bei einem Neubau der Kaabah den heiligen Stein einzusetzen und sein Fuss passt in den Fussabdruck Abrahams, Bäume und Steine verneigen sich vor ihm, die Engel überschatten ihn, wunderbar heben

sich die Geschäfte der Chadydscha unter seiner Hand u. dgl. mehr[210].

Speciellere Analogien mit Erzählungen des Neuen Testaments finden sich in Folgendem, wenn auch nur in losem Zusammenhange mit dem eigentlichen Bereiche der Religionsgeschichte. Aus dem Leben des Kaisers *Vespasian* (69—79) erzählt Tacitus, sein jüngerer Zeitgenosse, in den Historien IV, 81: »Während dieser Monate, welche Vespasian zu Alexandria abwartend zubrachte, geschahen viele Wunder, durch welche sich die himmlische Gunst und eine gewisse Zuneigung der Götter zu Vespasianus bezeugte. Ein Mann aus dem Volke, als blind bekannt, fällt ihm zu Füssen, verlangt, auf Geheiss des Gottes Serapis, flehentlich Heilung seiner Blindheit, und bittet den Fürsten, er möge geruhen, Lider und Augäpfel ihm mit dem Auswurfe seines Mundes zu benetzen. Ein Anderer, an der Hand leidend, flehete, auf denselben Gott sich berufend, der Cäsar möge ihn mit seinem Fusse treten«. Vespasian lächelt, mag erst Nichts davon wissen, fragt endlich Ärzte. Diese halten die Heilung nicht für unmöglich, wenn die noch vorhandene natürliche Kraft unterstützt wird, Hindernisse beseitigt werden; dort sei noch nicht völlig die Sehkraft erloschen, hier seien die Glieder nur einigermassen gekrümmt; vielleicht sei der Herrscher von den Göttern zu einem himmlischen Dienste erwählt, jedesfalls trage er den Ruhm des Gelingens davon, der Spott des Misslingens falle auf die Bittenden. Vespasian thut das Verlangte. »Sofort war die Hand dem Gebrauche zurückgegeben, dem Blinden leuchtete wieder der Tag. Beides bezeugen noch heute Die, welche zugegen waren, jetzt, wo die Lüge keinen Lohn mehr fände«.

---

210) China: Plath, Sitzungsbb. 1870, I, p. 62. 67 f. Abhh. XII, 2. Abth. 42. 79. 3. Abth. 35. Sitz. 1863, I, 453. — Aegypten: Tiele, Vergel. Gesch. v. d. Eg. en Mesop. Godsdiensten, 204 ff. — Zoroaster: Spiegel, Leben des Zarathustra, Münch. Sitz. 1867, I. — Muhammad: Sprenger I, 151. 154. 175. 182 f. 208 ff. 272 ff.

40. Erfolge.

»Er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf« (Jh. 1, 11) — in irgend einem Grade ist dies das Motto des Lebensgeschicks eines jeden religiösen, ja eines jeden bahnbrechenden, neuschöpferischen Geisteshelden. Die »Welt« — die Gesammtheit der Zeitgenossenschaft im Grossen und Ganzen — zeigt sich ihnen als urtheilslos, dem Scheine, dem augenblicklichen Eindrucke verknechtet, mindestens als schwankend, oft als abgünstig und den Vorrang der Überlegenheit neidend. Ein beinahe fünfzig Jahre umspannendes Wirken — klagt Buddha kurz vor seinem Ende — hat es nicht dahin bringen können, dass die Leute wissen, wer zu ihnen redete. Wenn er in den Versammlungen gesprochen habe, lehrend, antreibend, erquickend, mit Freude erfüllend, kannten sie ihn nicht und sprachen: »wer mag das sein, der so redet, ein Mensch oder ein Gott?« Wenn er nun verschwinden werde, werden sie ebenso sprechen: »wer mag es sein, der hier verschwand, ein Mensch oder ein Gott?« (Mahâparinibbâna-Sutta; S. B. XI, p. 48 f.) »Sie tadeln den, der still sitzet, und tadeln den, der Vieles spricht, tadeln auch den, der wenig spricht, — der Welt Tadel Niemand entgeht« — klagt das Dhammapadam (V. 227), ein altes Wort citirend. So sagt Jesus mit den Kindern, die am Markte spielen: »Wir haben euch geflötet, ihr habt nicht getanzt, wir haben Klaglieder gesungen, ihr habt nicht getrauert« — und fährt fort: »Johannes kam, ass nicht und trank nicht, und sie sprechen: er hat den Teufel; des Menschen Sohn kam, ass und trank, und sie sprechen: siehe da den Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle« (Mt. 11, 16 ff. u. Par.).

Aber die Erfolge bleiben nicht aus. Glieder nahestehender Familien machen den Anfang, obwohl nicht minder für die entgegengesetzte Erfahrung, dass der Prophet den nächsten Angehörigen wenig gilt, die Belege zu Gebote stehen. Jesu erste Werbungen geschehen unter Standes- und Stadtgenossen Kapernaums, seines wesentlichen Aufenthaltsorts, sein Bruder

Jakobus tritt später in den Apostelkreis. Unter Sâkyamunis Jüngern hat der Vetter Ânanda allmählich einen Vorrang vor anderen erlangt, der eigne Sohn Râhula ist gleichfalls von Bedeutung geworden, seinen Vater und das ganze Sâkyageschlecht bekehrt Buddha erst nach vielen gescheiterten Anläufen. — Der grosse Kaufmann Anâthapindika — der *Joseph von Arimathia* der Buddhalegende — kaufte dem Sâkya-Löwen einen grossen, herrlichen Park, der sein Lieblingsaufenthalt wurde. — Im Lalita Vistara erinnert folgende Scene an die Frage Jesu »Wer, sagen wohl die Leute, dass des Menschen Sohn sei?« und an ihre Beantwortung (Mt. 16, 13 ff. u. Par.): »Alsbald ging ein Mensch zum Palast und voller Freude sagte er zum König Bimbasâra: Brahma selbst ist gekommen in diese Stadt, Almosen zu heischen; Herr, ihr habt die grösste Gunst erfahren; Einige haben gesagt, es sei Sakra, der König der Götter, Andere, es sei Suyâma, eines Gottes Sohn, oder ein Gott Santuschita Nirmita; Andere haben gesagt, es ist der Sohn eines Gottes Sunirmita; Diese sagen: es ist Sûrya (der Gott der Sonne) oder Tschandra (der des Mondes), Jene: es ist Râhu, Bali oder Vêmatschitri (Höllenfürsten u. dgl. — vgl. *Beelzebub* Mt. 12, 24); Andre endlich haben gesagt, es sei Der, der da wohnte auf Pandava, dem Könige der Berge«. Eines huldigenden Besuchs des Königs Bimbasâra, dessen Geschenke Buddha sanft zurückweist, gedenkt schon das Mahâvagga und das hierin noch ältere Sutta-Nipâta. — Auch die *Frauen* gewinnt Buddha bald für sich. Einen weiblichen Nikodemus lernen wir kennen aus einer Legende, welche Barthélémy St. Hilaire mittheilt. Die Brahmanen versprachen dem Volke den Besitz einer von ihnen beherrschten Stadt, wenn es nicht dem Buddha zufiele, und bestraften seine Anhänger; eine Brahmanenfrau überstieg, Strafe und Lohn nicht achtend, die Mauern bei Nacht, um zu Buddha zu gelangen, bald folgt ihr einer der reichsten Einwohner, Mendhaka, und dieser zieht das ganze Volk nach sich. — Einen feierlichen *Einzug in Râdschagriha*, unter dem Gesange eines Engels in Gestalt eines jungen Brahmanen, der dem Buddha durch grosse Volksmassen hindurch den Weg

bahnt, erzählt die Einleitung Nidânakathâ zu den Dschâtakas[211]. — Bei *Muhammad* ist der Beginn mit dem Anhange naher Verwandter und Freunde bekannt.

Die wachsenden Erfolge heben nicht auf, dass doch nur »Wenige auserwählt« sind, dass dem Evangelium nur selten die Zugänge der Herzen und Geister offenstehen.

»Die Welt hier liegt in Finsterniss,
Nur Wen'ge sind's, die hier klar seh'n:
Wie der Vogel, vom Netze frei,
Nur Wen'ge auf zum Himmel geh'n«.

So das Dhammapadam, V. 174. Selten, wie die Blüthe des Baumes Udumbara, ist die Gesetzesoffenbarung und ihr Verständniss; schwer ist der Glaube für die unwissende, thörichte, hochmüthige, gleichgiltige, lusttrunkene Menge; Unglaube und Missachtung begegnen der Predigt des Gesetzes: so lesen wir wiederholt im Lotus (p. 25 ff. 37 f. 140 f. 198): der Arzt im Gleichniss hat es mit klugen und thörichten Kindern zu thun, die letzteren kann er nur durch eine listige Vorspiegelung, eine unschuldige Nothlüge, zum Nehmen der Arznei bewegen (p. 195 f.). Wie Jesus im gleichen Sinne selbst über die *Jünger* zu klagen hatte und den Petrus schalt, der sich in die Weissagung vom Kreuze nicht fügen mochte, so lesen wir im Mahâparinibbâna-Sutta von dem verhärteten Sinne Ânandas (S. B. XI, 41 cf. Mc. 8, 17 u. ö.), von seinem Kleinglauben (das. p. 73 f. cf. Mt. 17, 17 u. ö.), von seiner Schwäche im Angesichte des Todes Buddhas (das. 54 f.), und der sonst vom Meister hoch angesehene Jünger Upâvana wird mit überraschender Härte, wie dort Petrus, aufgefordert, zur Seite zu treten (das. 87 ff. cf. »hebe dich weg«, eigentlich »tritt hinter mich« Mt. 16, 23), weil er, vor ihm stehend, ihn den Geistern verdecke, die den Sterbenden zu sich rufen; nur die unweisen Geister (cf. σατανᾶ in der Anrede an Petrus) — belehrt er ihn — wünschen sein längeres Leben;

---

211) St. Hilaire, 41 ff. Rgya, 229 f. 415 f. Oldenberg, 145 f. Sutta Nipâta: S. B. of the East X, 2. Abth. III, 1. Mahâvagga: Oldenberg, 135. — Buddhist Birth Stories I, 116 f., vgl. Rgya, 229.

die weisen, frei von Begierde, sich selbst bezwingend, wissen, dass der Tod nicht ausbleiben kann (cf. »du denkst nicht Gottes, sondern der Menschen Gedanken«). —

Auch *Confucius* lässt die Schüler, welche den von des Meisters Tugend geernteten Undank bejammern, hart an: »Du Unweiser (kleiner Mensch) weisst noch nicht über Sentenzen zu sprechen«. Seine übeln Erfahrungen im Allgemeinen verrathen Worte, wie diese: »Ein guter Ackersmann kann wohl das Korn säen, aber er kann nicht machen, dass es auch eingeerntet wird, — so kann der Weise wohl das Tao (den »Weg« des Heils) ausbilden, sein Netz ausspannen und die Fäden ordnen, aber er kann nicht machen, dass es auch angenommen wird« (vgl. Jesu Gleichnisse vom *Säemann* und vom *Menschenfischer*) — und: »Derer, die nicht die rechte Zeit treffen, sind eine Menge« — oder: »Die Tschi-lan-Blume wächst im tiefen Walde, nicht gebraucht und ohne Menschen spürt man ihren Duft nicht; so bildet der Weise das Tao aus, besteht fest in der Tugend, und wegen Noth und Bedrängniss ändert er nicht seine Ordnung«[212]).

---

41. Kämpfe und Anfeindungen.

Schon aus dem Knabenalter wurde von Sâkyamunis Überlegenheit über alle Genossen berichtet; als junger Mann besiegt er die Mitbewerber in allen Wissenschaften, auch in der Vedakenntniss, Philosophie und Moral. Hier lag der Same zu doppelter Feindschaft: zu der des persönlichen Neids, die sich in dem heuchlerischen Vetter *Dêvadatta* verkörperte, dessen *Judas*-Stellung wir oben kennen gelernt, und zu der der zünftigen und herrschenden Theologie und Philosophie der *Brahmanen*, der »Pharisäer und Schriftgelehrten« in der Umgebung Buddhas. Namentlich diese letzte Gegnerschaft empfing durch Buddhas Lehre Nahrung und Zündstoff: sie

212) Plath, Abhh. XII. 3. Abth., p. 22—24. Für die undeutsche Construction in der letzten Stelle muss ich die Verantwortung ablehnen.

musste zu loderndem Feuer entbrennen, als die Tendenz auf Untergrabung des indischen Gesellschaftsorganismus, des Kastensystems, also vor Allem auf Sturz der brahmanischen Hierarchie, im Buddhismus deutlich hervortrat. Es ist von Bedeutung, dass der unter dem Bôdhibaume Geweihte sich alsbald nach Vârânasî (Benares) begab, um hier, im Mittelpuncte der Priestergelehrsamkeit und Priesterherrschaft, die »Drehung des Gesetzesrades« zu beginnen. Nicht in politischer, aber in hierarchischer und theologischer Beziehung war Benares das Jerusalem von Magadha. Wir wissen, mit welcher Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit Sâkyamuni die Bande, die ihn an den indischen Glauben fesselten, freiwillig festhielt, ja neu zu knüpfen suchte, bis ihm die Nothwendigkeit des Bruchs zu festester Überzeugung geworden. Als nicht nur die Brahmanenlehre, sondern auch das indische Büsserwesen seine Erwartungen unerfüllt liess, war der Bruch entschieden: er gab das Fasten auf, er »ass und trank«, so dass die kaum gewonnenen Brahmanenschüler ihn wieder verliessen. Jetzt war er auf die eignen Füsse gestellt, und ward zu Benares zum offenen Bekämpfer des Brahmanenthums. Ähnlich, wie bei *Jesu*, scheint der Kampf einen guten Theil seiner Thätigkeit absorbirt zu haben. Er wies den Brahmanen Unwissenheit im Bereiche ihrer eignen Lehre nach, er nannte sie Heuchler, Charlatane, Taschenspieler. »Eine Legende, betitelt Prâtihârya-Sûtra, ist beinahe ganz dem Berichte einer grossen Niederlage gewidmet, welche die Brahmanen durch Buddha erlitten, in Gegenwart des Königs Prasênagit; es ist wie ein Turnier, dem der König und das Volk als Richter beiwohnen.« Im Streite gegen die brahmanischen Philosophenschulen sehen wir Buddha unter den ältesten Pâli-Suttas namentlich im Sutta-Nipâta. Zu Sravastî suchten die Brahmanen durch Wunder und magische Verwandlungen den Buddha zu übertreffen, vergebens, — sie müssen beschämt ihm weichen. Auch durch Verleumdung seiner Sittlichkeit suchen sie ihm zu schaden; seine Unschuld kommt stets auf wunderbare Weise an den Tag; die Verleumder erwarten furchtbare Höllenstrafen. Von Strafandrohungen der

Brahmanen gegen die, welche sich Buddha zuwendeten, und lockenden Versprechungen für die, welche ihn mieden, haben wir vor Kurzem gehört. Die chinesischen Pilger des 5. und 7. Jahrh. n. Chr., welche die Spuren des Meisters auf dem Heimathsboden seines Wirkens aufsuchten, erzählen auch von Angriffen auf Person und Leben des Göttlichen. Sehr alt ist die Notiz, dass auch das Volk sich anfangs gegen ihn gewendet in zornigem Murren: »Der Asket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Wittwenthum zu bringen; der Asket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen!«[213]).

Unsere Quellen zeigen begreiflicher Weise daneben die Spuren des Verhältnisses zwischen den Streitenden, wie es sich zur Zeit ihrer Abfassung gestaltet hatte. Durch den Einfluss mächtiger Könige, welchen die Niederwerfung der Priestergewalt jedesfalls eine sehr anziehende Seite am Buddhismus war, wurde der Widerstand der Brahmanenkaste zum Verstummen gebracht; es bricht sich eine versöhnende und ausgleichende Strömung Bahn, deren Erfolg wir im Dhammapadam daran erkennen, dass »Brâhmana« der Name des buddhistischen Idealmenschen ist. Ähnliches zeigt sich im Tevigga-Sutta, welches durch freundliches Eingehen auf die brahmanische Denkweise die Bekehrung von dem philosophischen Heilswege der abstracten brahmanischen Beschaulichkeit zu dem sittlichen Heilswege des Buddhismus vollzieht. Der Gegensatz ist jedoch hier noch scharf genug betont, um das Wort Jesu in Erinnerung zu rufen: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht grösser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen« (Mt. 5, 20). Auch eine genaue Parallele zu den »blinden Blindenleitern« findet sich hier, die wir früher notirt haben. Auf Asôkas Inschriften steht dieser Synkretismus, in Folge der Erhebung des Buddhathums zur Religion des grossen Gesammtreichs, in vollster Blüthe. Brâhmanas und Srâmanas

213) St. Hilaire, 36 f. 43 f. Köppen I, 106 ff. Oldenberg, nach dem Mahâvagga: 138. — Sutta-Nipâta: S. B. X, 2. Abth.

(d. i. Asketen, wie die frühesten Buddhisten sein wollten) sind in stehender Formel zusammengenannt, wie zwei zusammengehörige Theile derselben Gemeinde, für Beide wird der gleiche Respect vom Volke gefordert; die wiederholten ernstlichen Aufforderungen zur Duldung und Anerkennung der Glaubensverschiedenheiten beziehen sich auf Spaltungen zwischen buddhistischen Schulen, nicht auf jene zwei Heerlager, die gar nicht mehr getrennt erscheinen. Auch im Lalita Vistara ist die Formel »Brâhmanas und Srâmanas« noch geläufig; wir sahen Brahmanen unter denen, welche dem Buddhakinde huldigten, und die Vedas dienten als Autorität für Entscheidungen Buddhas selbst. Wir konnten diese Umstände für das Alter der genannten Schriften geltend machen. Die brahmanistische Reaction begann nach dem Erlöschen der Dynastie Tschandraguptas in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. vor Chr. Das von jetzt ab allmählich sich ausbildende Mahâyâna zeigt deutlich, wie nun der Buddhismus seinerseits Compromisse suchte; es ist die philosophische Beschaulichkeit des brahmanistischen Ideals, welche unter den Segeln des »grossen Fahrzeugs« jetzt die Buddhalehre ans Schlepptau nahm. Dennoch konnte das in dieser Tendenz abschliessende Concil nur im fernsten Nordwesten unter einem fremdländischen Könige, dem Yuetschifürsten Kanischka, tagen, während sich nur auf Ceylon noch ein selbständiger Mittelpunct des reinen Buddhaglaubens erhielt. Der Lotus verräth uns den brahmanistischen Gegensatz in der Erzählung von zwei Königssöhnen, welche aus Furcht vor dem brahmanistisch gesinnten Vater ihre Sehnsucht nach Buddhas Wort nur der Mutter zu gestehen wagen, von dieser angewiesen sodann durch Mirakel den Vater bekehren. Dasselbe Sûtra hat deshalb wohl Ursache, dem Meister Weissagungen von *Martyrien* in den Mund zu legen, welche seine Jünger treffen würden[214]. —

214) Dhammapadam, 26. Abschnitt: »Der Brâhmana«. Tevigga-Sutta: S. B. of the E. XI, 159 ff. 180. Inschriften: Burnouf, Lotus, 731 f. 736. 755. 762. — Rgya, 63. 103 ff. 97 ff. 13 f. 52. 236 ff. — Über Brâhmanas und Srâmanas vgl. im Übrigen unsre 70. Anmerkung. — Lotus, Cap. XXV. Jüngermartyrien: p. 143 f. 165 f. — Lassen II, 445 f.

Auch von *Zoroaster* ist erzählt, dass ihn die Weisen am Hofe Vîstâspas verleumdeten und verfolgten, nachdem er sie in Schatten gestellt. Des *Moses* Kämpfe und Gefahren erwachsen nicht aus einer bestehenden Lehre, sondern auf der einen Seite aus dem gewaltsamen Brechen des ägyptischen Jochs, auf der andern Seite aus den heidnischen Gewohnheiten, der Ungeduld und Widerspenstigkeit des verwilderten Israël. *Confucius* nutzt vorsichtig die Gunst der kleinen Vasallenfürsten, an deren Höfen und als deren Rathgeber und Sittenlehrer er wechselnd sein Leben verbringt, öfters muss er der Ungnade weichen, nur einmal sehen wir ihn in ernsterer Gefahr. *Muhammad* regte den Widerstand der Koreischiten wohl durch die politische Herrschsucht auf, die sich in ihm unlöslich mit religiösem Fanatismus verbunden hat.

---

42. Instruction der Jünger.

Mt. 7, 6. Cap. 10 u. Par.

Im Mahâvagga sendet Buddha seine Jünger aus mit den Worten: »Zieht aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweien denselben Weg. Predigt, ihr Jünger, die Lehre, die da am Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, deren Ende herrlich ist, im Geist und im Buchstaben; verkündet den ganzen und vollen, reinen Wandel der Heiligkeit«. Dass die Perle nicht vor die Säue geworfen werde, mahnt Buddha im Lotus den Jünger Sâriputra: »Liefre diese Lehre nicht aus an die Verhärteten, noch an die Hochmüthigen, noch an die Yôgins, welche nicht Herren ihrer selbst sind; denn diese Unsinnigen, immer berauscht von Begierden, würden in ihrer Unwissenheit das Gesetz verachten, das man ihnen predigte«. Den Anhängern und Auslegern des Gesetzes drohen Anfeindungen und Ver-

folgungen. »Wenn ein Solcher, während er von seinem Sitze aus redet, angefallen wird mit Steinwürfen, mit Stöcken, mit Spiessen, mit Schimpfreden und Drohungen, möge er dies Alles dulden, eingedenk meiner«, — ich werde die Angreifer durch Wunder verscheuchen; ich werde die Auslegung unterstützen, auf wunderbare Weise ihr Anhänger schaffen, Verständniss eröffnen, vergessene Worte und Buchstaben ins Gedächtniss der Lehrenden zurückrufen (vgl. Mt. 10, 19 f.). Tausende von Bôdhisattvas erbieten sich zum Dienste des Gesetzes auf diese Bedingungen: »Wir werden geduldig ertragen Schmähungen, Vergewaltigungen, Bedrohung mit Stockschlägen, das Anspeien der Thoren, die uns verfolgen«; man wird uns aus den Klöstern austreiben, gefangen setzen, schlagen; wir werden »das Wort der Wahrheit« verkünden und das Pfand, das du uns anvertrautest, Denen geben, die es verlangen[215]. Namentlich das hierauf folgende XIII. Capitel des Lotus ist fast ausschliesslich den *Vorschriften an die Apostel* gewidmet, an die missionirenden Bôdhisattvas, und vertritt demnach hier genau die Stelle von Mt. 10 (wozu übrigens auch Parallelen aus dem Dhammapadam oben unter »Heimathlos, ehelos, arm«). Sie sollen geduldig sein, streng in der Zucht, demüthig, ohne Zorn, ohne Neid. Sie sollen nicht zu Königen und Vornehmen, nicht zu unreinen, zweideutigen Personen gehen, deren eine lange Reihe von Arten aufgezählt wird, es sei denn um das Gesetz ihnen auszulegen; aber auch dann sollen sie nicht lange da verweilen; dies gilt ebenso von ihrem Umgange mit Frauen; sie sollen ihre Zähne nicht sehen lassen, keine Aufregung im Gesicht zeigen; ruhelos sollen sie thätig sein. In der den Inhalt wiederholenden Gâthâ sind die Vorschriften weiter detaillirt, das Lachen verboten, Umgang mit leichten Dirnen untersagt, Gleichgiltigkeit gegen den Geschlechtsunterschied anempfohlen. Anderslehrenden sollen sie nicht mit Tadel entgegentreten, Andrer Tadel und Beleidigungen ignoriren, auf Fragen

215) Oldenberg, 133. Lotus, V. 105 der Gâthâ p. 53 ff. V. 25. 29 der Gâthâ p. 143 f. p. 142 f. 165 f.

sich nicht einlassen, immer nur in positiver Weise lehrend vorgehen. Tag und Nacht so in Liebe thätig, sollen sie Nichts dafür verlangen (δωρεὰν δότε!), ja den Versammelten ihre Bedürfnisse verhehlen. Alle sollen ihnen sein, wie Vater und Mutter. Sanft, liebenswürdig, unermüdlich, demüthig, betrachte ein Jeder den Andern als seinen Lehrer, und verzage nicht bei geringem Erfolg.

---

43. Todesahnungen. Abschiedsreden.

Mt. 16, 21 ff. u. Par. 18, 20. 28, 20. Jh. 15, 1 ff.

Das Mahâparinibbâna-Sutta, das grosse Evangelium vom Tode Buddhas, zeigt diesen in voller Kenntniss seines herannahenden Endes und des Zeitpunctes desselben, ja es verleiht ihm die Macht, durch seinen Willen den Tod aufzuhalten, die schwersten Krankheiten zu bezwingen, bis »die Zeit gekommen ist«. Ermahnungen, Tröstungen, Anordnungen für die Zukunft bilden den Inhalt der letzten Gespräche mit den Jüngern, den Abschiedsreden Jesu vergleichbar. Die Städte und Ortschaften, worin er lehrend verweilte, ziehen als anmuthige Erinnerungsbilder noch einmal vor seinem Geiste vorüber. Er grüsst noch einmal aus der Ferne die für sein Leben so denkwürdig gewordene Stadt Râdschagriha und den Geiersberg, der so oft Zeuge seines Thuns gewesen. Drei Monate vor dem Tode verkündigt er dessen Eintreten nach dieser Zeit in feierlicher Stunde: Erdbeben und Gewitter begleiten die Worte. Ânanda, der ihn zu bleiben bittet, wird zurückgewiesen als ungläubiger, verletzender Bedränger, wie Petrus von Jesu. So nachher auch der Jünger Upâvana. Dann wiederholen sich die Todesverkündigung und die Abschiedsreden vor grosser Versammlung; Vorschriften schliessen sich an, um unter denen, die sich auf ihn oder auf seine Schüler berufen werden, die rechten Jünger zu erkennen; die gesammte Lehre wird recapitulirt. Ermah-

nungen, Tröstungen, Aufträge an die Jünger setzen sich fort; er fordert noch einmal auf, jeden Zweifel ihm anzuvertrauen; da Alle schweigen, spricht er das letzte Wort seines Lebens: »Alles, was zusammengesetzt ist, zerfällt! Schaffet am Werk eurer Erlösung mit Fleiss!« — Auch der Trost »Ich bin bei euch alle Tage« fehlt nicht; eine nur eben angeführte Stelle des Lotus, an welcher den künftigen Gesetzeslehrern der Beistand des Buddha verheissen wurde, verspricht ihnen ein »*Erscheinen von Angesicht zu Angesicht*« aus den Weltfernen seines dereinstigen Aufenthalts: der Weise auch, der in den Grotten der Berge einsam lesend ein beschauliches Leben verbringt, werde ihn *sehen*; in unzähligen Welten zugleich vermöge er leiblich, überall mit *ganzem* Leibe, anwesend zu sein. Weiterhin erklärt er den Vertrauteren, dass es in Wahrheit nur Anbequemung an die geringe Fassungskraft sei, wenn er von seinem baldigen Nirvâna spreche; er bleibe immer in der Welt, das Nirvâna schiebe sich ins Unendliche hinaus, aber, würde er dies der Menge verrathen, so würde sie ihre Bekehrung ebenfalls hinausschieben und immer hoffen, ihm noch ein anderes Mal zu begegnen. Man wird an das »Wo zwei oder drei versammelt sind« oder an *Erscheinungen des Auferstandenen* in den christlichen Evangelien erinnert, wenn Buddha fortfährt: er erreiche niemals Nirvâna, thöricht verehre man seine Reliquien, er sei da, auch wenn man ihn nicht sehe, aber »wenn die Wesen gerecht, sanftmüthig, wohlwollend seien und ihren Leib missachten, dann wolle er eine Versammlung der Bekenner berufen und ihr erscheinen auf dem Gipfel des Geiersberges«. Überall, wo man das Gesetz lehren werde, werde man es in seiner Gegenwart thun, an welchem Puncte der Welt auch er sich befinden möge[216]).

---

216) Sacred B. of the East, XI, 35—70. 87 ff. 112 ff. Lotus, 142 ff. 191 ff. 197 f. 222 f.

44. Der Paraklet.

Jh. 14, 26. 15, 26. 16, 7 ff.

Die älteren Sûtras kennen noch keinen designirten Nachfolger des Buddha-Sâkyamuni. Im Mahâparinibbâna-Sutta verheisst er den Fortbestand seines Werks, des Wahrheitsgehaltes seiner Lehre, also in diesem Sinne seinen »Geist«, der den Jüngern Lehrer und Meister sein werde, wenn er selbst dahingegangen (vgl. Joh. 16, 13). Nur im Allgemeinen prophezeit das Kullavagga aus Buddhas Munde: »Fünfhundert Jahre wird die Lehre der Wahrheit bestehen«; dann verschwindet der Glaube von der Erde, bis ein neuer Buddha erscheint und von Neuem »das Rad der Lehre rollen lässt«. Daran konnte die spätere Ausbildung der Sage von der Ernennung *Maitreya's* anknüpfen. Als Buddha im Tuschitahimmel den Beschluss der Menschwerdung gefasst hat, umfassen die Göttersöhne weinend seine Füsse und klagen: »Wenn du nicht hier bleibst, Edler der Edlen, wird dieser Tuschita-Wohnsitz seinen Glanz verlieren«. Der Bôdhisattva antwortet: »Dieser hier, der Bôdhisattva Maitreya, wird euch das Gesetz lehren», und er nahm Krone und Diadem von seinem Haupte, legte es auf das Haupt des Bôdhisattva Maitreya und sprach: »Edler der Edlen, du bist es, der nach mir sich bekleiden wird mit der vollen Buddha-Erleuchtung«. So ist Maitreya zugleich zum Stellvertreter des Buddha-Sâkyamuni im Himmel, und zu seinem Nachfolger auf Erden bestimmt. In dem gegenwärtigen Kalpa (Weltalter) sollte er die fünfte und letzte Menschwerdung Buddhas sein, — spätere Lehren freilich kennen bis tausend Buddhas in diesem Kalpa. Diese irdische Zukunftsmission hat jedesfalls erst dazu geführt, auch im Himmel dem Maitreya die gleiche Stelle zu verleihen. Vergleichen wir das entsprechende Lehrstück des Christenthums, so finden wir zunächst gemäss dem Evangelium den »heiligen Geist« als verheissenen Nachfolger Jesu auf Erden. Aber nach dem Dogma ist der heilige Geist nicht minder eine in vorweltlicher Existenz bei und in Gott existirende eigene Persönlich-

keit, als der Sohn oder Logos, der in Jesu Mensch wird. So hätte recht wohl auch in christlichen Kreisen die Vorstellung Platz greifen können, dass bei der Menschwerdung des Logos der »heilige Geist« stellvertretend bei dem Vater zurückgeblieben sei, zumal die evangelische Erzählung wirklich den heiligen Geist im Himmel zurückbleibend voraussetzt und nur momentane Einwirkungen und Erscheinungen von ihm aussagt. *Maitreya* nun heisst »Sohn« oder »Kind« der *Maitri*, d. i. der »Freundschaft, Nächstenliebe, wohlwollenden Gesinnung«; er entspricht also auch in der Bedeutung seines Namens dem »heiligen Geiste« des Christenthums, welcher von den frühesten Perioden der Dogmenbildung an fast ausnahmslos auf das *Willens*moment in der Gottheit, also auf die *Liebe* gedeutet worden ist, während der Logos die Intelligenz oder die dem Willen stoffgebende Gedanken- und Phantasiewelt vertrat[217].

Fünftausend Jahre nach Buddha-Sâkyamunis Nirvâna soll sich Maitreya gleichfalls in den Schooss einer Mâyâdêvi einsenken. Dieser erwartete neue Buddha wurde allgemach die verehrteste und volksthümlichste Gestalt der religiösen Phantasie buddhistischer Völker. Die chinesischen Pilger fanden colossale Bildsäulen, die ihn darstellten, am Indus, und die Mission verbreitete dergleichen in alle Lande. Er ist der Bewahrer der »drei Kleinodien« *Buddha*, *Dharma*, *Samgha* (Buddha, Gesetz, Gemeinde), die durch ihn einst in höherem Glanze verwirklicht werden sollen; der Bôdhibaum wird unter ihm seine Zweige über die ganze Erde ausbreiten; er ist der Genius der »ecclesia triumphans«, als solcher Mittelpunct eines ihm eignen Mythen- und Sagencyklus, angerufen als Schützer, Erbarmer, als der Unbesiegbare. Allen buddhistischen Völkern gleichmässig gilt er als der zukünftige Messias, und ist der einzige Bôdhisattva, den auch die südlichen Buddhisten verehren und im Bilde darstellen. Im Lotus lesen wir seine Ankündigung u. A. in einer Gâthâ des 1. Cap.: »Fürchtet

217) S. B. of the E. XI, 112. — Oldenberg, 335. 348. — Rgya, 51. Lefmann, 175 f.

Nichts! — wann ich eingetreten sein werde in Nirvâna, wird ein andrer Buddha nach mir erscheinen«, worauf Maitreya, obwohl er merkwürdiger Weise als ein träger Schüler notirt ist, zu diesem Nachfolger designirt wird[218]. —

Auch der *Parsismus* kennt zukünftige Erlöser, wie Ukhschyatereto, Ukhschyat-nemo und *Saoschyas* (Sosiosch), der Weltvollender und Engel des Gerichts. Sie werden Zarathustras Söhne genannt, auf übernatürliche Weise von ihm gezeugte. Schon im 19. Fargard des Vendidad, in der zoroastrischen Versuchungsgeschichte, ist auf Saoschyas hingewiesen als den Vollender, dessen Kommen Zarathustra nur vorzubereiten habe durch Niederwerfung der Dêvas und ihres Oberhauptes, des Agramainyus[219].

---

45. Zukunftsreden. Weltkatastrophen.

Mt. 24. 25. u. Par. 26, 29 Off. Jh.

Die Zeit, in welcher die Gesetzeslehrer und Anhänger Buddhas jene schweren Leiden und Verfolgungen zu dulden haben werden, von denen wir gehört haben, ist die Zeit des äussersten religiösen und sittlichen Verfalls im gegenwärtigen Kalpa, gegen Ende dieser Weltperiode, deren Kinder auch jetzt schon zumeist »Spitzbuben und Lügner« seien. Da werden *Tîrthakas*, gewisse Irrlehrer, auftreten und herrschend werden; »bei Königen, Königssöhnen, Räthen der Könige werden sie uns durch ihre Reden in Missachtung bringen« (ψευδοπροφῆται Mt. 24, 5. 11. 23 ff.); sie werden auch ihre eignen Sûtras haben, aber nur aus Gewinnsucht und Ehrgeiz werden sie lehren. Von diesen werden die grausamen Verfolgungen ausgehen, welchen die Gesetzeslehrer, die sich für das Wirken

218) Lefmann, 175 f. Köppen II, 17. Lotus, V. 79—82, 90—95 in der Gâthâ p. 15 ff.

219) Windischmann, Zoroastr. Studien, 55 f. Tiele, Godsd. v. Zarath. 161 f. Spiegel, Avesta I, 244.

in dieser Zeit anboten, so muthig und opferbereit entgegensahen. Aber endlich, in den letzten 500 Jahren dieses Kalpa, wird Mâra, der Satan, durch das Gesetz überwunden werden[220].

Entsetzlich sind die Androhungen der *Höllenpein* und des Geschickes der wandernden Seelen für die Verächter der Sûtras und die Beleidiger der Frommen (vgl. Mt. 24, 51. 25, 30: Heulen und Zähnklappen). Auf unermessliche Zeit werden sie der Hölle Avîtschi übergeben, sterben darin, werden dann wiedergeboren als Hunde, Schakals u. dgl., unrein, räudig, oder als gemisshandelte Lastthiere etc., mit Abscheu vor der Erhebung in den Buddhastand erfüllt; in einer folgenden Geburt werden sie zu kriechendem Gewürm, weiterhin zu menschlichen Krüppeln und Besessenen, von Anderen misshandelt, ruhelos, niemals mehr das Gesetz Buddhas vernehmend; endlich bleiben sie für immer Thiere (vgl. Mt. 8, 29: »Was haben wir mit dir zu schaffen, Gottessohn?« und die darauf folgende Verpflanzung der Dämonen in die Leiber von Schweinen). Glanzvoll und überherrlich dagegen werden die Welten geschildert, in welchen das Buddhagesetz zur vollen Darstellung und Herrschaft gelangt sein wird, und in welchen die treuen Jünger sollen einst wiedergeboren werden. Als Vorbild einer solchen Welt der Zukunft ist auch die herrliche Stadt längst vergangener Zeiten anzusehen, welche nach der Schilderung des Mahâ-Sudassana-Sutta einst an der Stelle gestanden, wo Sâkyamuni vom Tode ereilt ward. Wie in der Offenbarung Johannis vom »*neuen Jerusalem*«, so werden auch hier von der Stadt, die einer Stadt der Götter gleich gewesen, Mauern und Thore, dazu Pfeiler, Wälle, Paläste, Gärten, Teiche, und die Gewächse der Gärten beschrieben, wie dort Gold, Silber, Krystall und einzeln benannte Edelsteine, Beryll, Jaspis, Achat u. s. w. aufgeführt, woraus jenes Alles bestanden habe, sowie auch Längen- und Breitenmasse der Stadt angegeben. Ein solches »neues Jerusalem« schildert der Lotus als »das reine Land des Besten der Menschen«: es wird ruhen auf einem Lapis Lazuli, blü-

220) Lotus, Cap. XII und p. 252.

hend, fruchtbar, bevölkert, aus sieben kostbaren Stoffen gebildet; seine Wälle werden sein wie ein Damenbrett, mit goldenen Schnuren gezogen, seine Bäume von Diamant, seine Bewohner vollkommene, wissende, fromme, tugendhafte Bôdhisattvas, die auf diamantenen Lotus wandeln. Eine Wiederholung der gleichen Prophezeiung fügt hinzu, dass Màra und sein Gefolge eine neue Existenz annehmen werden, gehorsam dem guten Gesetze, und eine dritte: Götter und Menschen, wie der Sand des Ganges an Zahl, werden unausgesetzt anbetend vor dem Jünger, dem diese Prophezeiung wesentlich gilt, die Hände falten, Stûpas werden errichtet werden aus den kostbarsten Stoffen, es wird nicht mehr geben »Heere der Asuras (böse Geister), Leute Yâmas (des Todesgottes) und Wesen erzeugt in thierischem Mutterleib«. Eine vierte verwandte Schilderung legt Werth darauf, dass es dort keine Berge geben werde, aber hohe Häuser, die auf göttlichen Wagen in der Luft schweben, gegründet auf die sieben kostbaren Substanzen, keine Frauen, aber eine wunderbare Fortzeugung, keine Örter der Busse, sondern einen innigen Verkehr zwischen Göttern und Menschen (vgl. Off. Joh. 21, 22); diese, von frommer Gesinnung, mit leuchtenden Körpern, übernatürlichen Kräften, werden keine andre Nahrung kennen als das Gesetz und die fromme Beschauung. Auch von besonders *hohen Rangstufen* ist die Rede, welche die Gläubigen in dieser Welt einnehmen sollen. Weitere Schilderungen derselben Art stellen das *Erscheinen*, das *neue Sichtbarwerden Buddhas* (vgl. die christliche παρουσία) in den Vordergrund, wovon oben das Nähere schon mitgetheilt wurde, lassen die alte Welt *vom Feuer zerstört* werden, die neue von glücklichen Menschen bewohnt sein, die sich in Gärten und Palästen vergnügen, kostbarer Wagen und diamantener Berge sich erfreuen, und fügen hinzu, dass die schuldvollen Wesen All dieses, auch den Buddha, nicht sehen können, sondern nur die schlechte Welt sehen, die ihnen eignet. Entgegen den angeführten Schreckbildern der Hölle und einer ewigen Verthierung ist anderwärts, wie schon erwähnt worden (in unserm 31. Cap.), von einer *Höllenfahrt* Buddhas die Rede,

bei der es gelingt, den Widerstand selbst der Verhärtetsten und Feindseligsten zu brechen und sie zur Buddhawürde zu erheben. Die am Ende bevorstehende Welt Buddhas, in der auch Mâra und sein Reich überwunden sein wird — also doch wohl auch die Hölle nicht mehr —, ist ein *Reich des Guten*, in welchem Leidenschaft, Hass, Hochmuth, Neid, Zorn, Lust zu schaden, ohnmächtig geworden sind (vgl. Offbg. Joh. 22, 15)[221]. —

Die ältesten Ausmalungen von Himmel und Hölle sind die des *ägyptischen* Osiris-Mythus, wenn wir nicht bis auf Vorstellungen wilder und halbwilder Völker zurückgehen, bei denen allerdings genug Dergleichen, mit Benutzung des Materials ihrer gewohnten Lebenszustände, die Phantasie anfüllt. Schon die ägyptische Hölle der definitiv Verurtheilten kennt ewige Finsterniss und ewiges Feuer; der Überwinder des Bösen dagegen erwehrt sich auf dem Wege nach den seligen Gefilden der bösen Mächte durch Hymnengesang und durch Worte des heiligen »Todtenbuchs«, dort angelangt fährt er als Lichtgeist mit Osiris auf der Sonnenbarke durch den Himmelsocean, oder glänzt als Stern am Firmament. Der Gedanke an ein Reich der Vollendung auf der Erde liegt hier jedoch nicht vor, obwohl im Todtenreiche allerdings zuletzt eine Vereinigung der Seele mit dem früheren Körper erwartet wird[222]. — Grössere Ähnlichkeit mit den Vorstellungen der christlichen und der buddhistischen Apokalyptik hat die Eschatologie des *persischen* Bundehesch, die nach Windischmanns sorgfältiger Prüfung in allen wesentlichen Zügen auf alter Zendlehre beruht, im Zendavesta, soweit wir dieses noch besitzen, freilich nicht dargestellt, aber vorausgesetzt und angedeutet, auch den griechischen Schriftstellern aufwärts

221) Lotus, V. 107—128 der Gâthâ p. 53 ff. p. 42 ff. Cap. VI. p. 121 ff. 158. 197 f. 204 ff. Cap. XIX. p. 250 f. — Mahâ-Sudassana-Sutta: S. B. of the East, XI, p. 247—270. — Schilderung der Höllenstrafen, ihrer der Ewigkeit gleichen Dauer, ihrer verschiedenen Art je nach den verschiedenen Sünden, vielleicht vorbildlich für *Dante's* Dichtung, siehe auch im Sutta-Nipâta: S. B. X, 2. Abth. III, 10.

222) Tiele, Vergelijk. Gesch. I, 90 ff.

bis zur Alexanderzeit (Plutarch, de Is. et Os. 47, nach Theopompos) bekannt gewesen ist. Wie in der Offenbarung Johannis gehen hier Hunger und Pest und ein letztes Toben Ahrimans und seiner Schaaren der Endkatastrophe vorher; Sosiosch führt die Auferstehung der Todten herbei, welche durch den Lichtgott selbst dem Zoroaster nach dem Bilde des *Getreidesamens* erläutert wird; die Wiederbeleibten finden sich einander wieder, Jedem sind seine eignen guten und bösen Werke deutlich sichtbar, ebenso die der Andern, der Gottlose ist in der Versammlung der Reinen offenbar, wie ein weisses Thier unter schwarzen; aber nur drei Tage und Nächte werden die Gottlosen in der Hölle körperlich leiden; dann wird das Feuer alle Metalle schmelzen und in diesem Strome, der die guten wie warme Milch dünken wird, werden alle Menschen, wie durch ein heisses Reinigungsbad, zu guten Lichtwesen umgeschaffen; Mann und Frau werden eng zusammenleben, in Liebe gepaart, doch nicht mehr zeugen; Ahriman tritt in die tiefste Finsterniss zurück, die Schlange verbrennt in der Metallschmelzung, die Hölle wird zu fruchtbarer Erde; eine neue Erde, eine durchaus reine Schöpfung bestehen von nun an unvergänglich. Darum heisst es schon in dem »Yasna der sieben Hauptstücke«, einem der ältesten Bestandtheile des Zendavesta, von Ahuramazda: »*Sein ist das Reich und die Herrlichkeit*«[223]. — Unglück, Leiden einerseits, Sündenschuld andrerseits, stehen auch in der Lehre des *Confucius* insoweit in Causalnexus, als der Sünde Übel folgen müssen. Gott (Schang-ti) lässt auf die Bösen Unglück herabkommen. »Wenn das Volk den rechten Weg verlässt, dann verwirret auch Schang-ti des Himmels Ordnung; wenn des Himmels Ordnung so in Verwirrung geräth, dann treten Strafen und Züchtigungen und grausame Verwaltungen ein«. Überschwemmungen, Erdbeben, Dürre u. s. w. folgen der verletzten sittlichen Harmonie, um an Reue und Besserung

---

223) Bundehesch, Cap. 31 nach der Übersetzung Windischmanns, Zor. Stud. p. 114 ff. und daselbst p. 232 ff. — Tiele, Godsd. v. Zarathustra, p. 136 nach Yasna 37.

zu mahnen. Keineswegs aber darf man *jedes* Unglück für Folge einer Sünde halten, oft haben auch die Weisesten schwere Übel zu erdulden gehabt (vgl. Lk. 13, 1 ff.). Und der untergeordnete Werth der Strafmittel ist von dem chinesischen Sittenlehrer wohl erkannt: »Führst du das Volk durch das Regiment, hältst es in Ordnung nur durch Strafen, so wird das Volk diesen nur zu entgehen suchen, ohne zu erröthen; leitest du sie aber durch Tugend und regelst sie durch die Bräuche, so erröthen sie und machen noch Fortschritte«. Man ging schon im alten China gern den *Ursachen* der Verbrechen nach, verlangte vom Herrscher, dass er ihnen vorbeuge, und machte die Regirung für die Vergehungen des Volks verantwortlich. Diese humane, allenthalben nur auf *Besserung* hinausblickende Sinnesweise zeigt sich im chinesischen Glauben auch durch den Wegfall der Höllendrohung: das Leben der abgeschiedenen Geister, soweit es überhaupt näher in Betracht gezogen wurde, ist ein ungetrübtes, reines, himmlisches; vereinzelt findet sich bei Confucius die Andeutung, dass nur die Tugendhaften fortleben[224]. — Die *Muhammedaner* setzen ihrem Freudenparadiese eine *ewige Hölle* entgegen, die aber nur diejenigen aufnimmt, welche auch nicht ein einziges Atom von Glauben in sich tragen, während alle Andern, die wegen Überwiegens der schlechten Elemente der Hölle verfallen sind, noch aus ihr errettet werden können. — Dass verwandte Anschauungen auch bei denjenigen Culturvölkern nicht fehlen, welche keine »Buchreligionen« hervorgebracht haben, soll hier nur im Allgemeinen erinnert werden.

224) Plath, Abhh. XIII, 2. Abth. 128. 186 f. IX, 3. Abth. (Religion und Cultus der alten Chinesen), 1861, p. 743 f. X, 2. Abth. (Gesetz und Recht im alten China), 1866, p. 733. IX, 790 ff.

46. Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut.

Mt. 26, 26 ff. u. P.

Die Vergleichung mit dem »Lösegeld« und mit dem »Blute des Bundes« stellt den Tod Jesu für jede Auffassung, die orthodoxeste wie die rational-historische, in Beziehung zum *Opferdienst* der Volksreligionen, an deren Stelle durch Wort und That Jesu die christliche Weltreligion gesetzt werden sollte. Dass in Zusammenhang damit auch das Erinnerungsmahl seines Todes durch seine beiden Hauptelemente, *Brod* und *Wein*, in Beziehung gesetzt sein wird zu Gebräuchen und Symbolen jener Volksreligionen, ist von vornherein wahrscheinlich. Auf alle Fälle traten diese Beziehungen — wenn sie in Jesu selbst vielleicht nicht zum Bewusstsein gekommen sein sollten — in der kirchlichen Verwendung und Weiterbildung des Abendmahlsritus je länger je mehr hervor und führten zu Hereinziehungen verwandter heidnischer Elemente.

Am nächsten lag der palästinensischen Cultur der Zeit Jesu die symbolische Bedeutung des *Korns* und des *Weins* in den griechischen Mysterien der *Demeter*, als der Bringerin der Getreidefrucht, und des *Dionysos*, als des Schutzgottes des Weinbaus. Das Absterben des Samens in der Erde, der scheinbare Tod des Weinstocks im Winter, führten hier auf die Analogie des leiblichen Todes gegenüber der geistigen Fortdauer, sowie des damit verbundenen Abtödtens der sinnlichen Lebenstriebe gegenüber dem Auferstehen eines neuen Menschen in geistgetragener sittlicher Reinheit. Es wird nicht zu leugnen sein, dass in dieser wie in anderen Beziehungen der Apostel Paulus die seinen griechischen Lesern geläufigen bildlichen Wendungen sich zu eigen gemacht hat, und dass seine Benutzung des Kreuzestodes und des Auferstehens Jesu als symbolischen Ausdrucks für das Abtödten des Fleisches und das Erstehen eines neuen Menschen dort Anknüpfungspuncte fand, die in dem einfachen, wohl schon von Jesu gebrauchten Gleichnisse einer »Wiedergeburt« noch nicht lagen. Möglich, dass damit vor Allem die Handhabe geboten war, um auch in

jenen Symbolen des Gedächtnissmahles, anschliessend daran, dass im Brode und Weine die Früchte des *neuen Lebens* nach dem Tode der Saat und dem Ersterben des Weinstocks sich darstellen, die Symbole des inneren Mitsterbens und Miterstehens mit Christo zu erfassen. Ein Mittelglied für den möglichen Übergang dieser Symbolik in den Vorstellungskreis Jesu selbst zeigt uns indessen Philon, dessen »Logos« bereits sich den Seelen als himmlisches Manna mittheilt, Weinspender, Vorsitzer beim Mahl und zugleich auch selbst »der Trank« heisst [225].

Das Sterben, dem die geistige und sittliche Auferstehung folgen soll, ist ein *Opfertod*, wie es auch der Tod Jesu gewesen ist: letzterer allerdings nicht im Sinne jenes Sterbens, das die Sünde tödtet, sondern als eine Hingebung des eignen Lebens aus Liebe für Alle; doch ist es auch ein Opfer, das wir Gott darbringen, wenn wir unser sinnliches und selbstisches Ich kreuzigen, und *dieses* Opfer sollte in der christlichen Religion an Stelle jedes anderen, jedes Cultusopfers treten, wie sie in den Volksreligionen heimisch waren. Wenn Brod und Wein Symbole jenes Sterbens und Erstehens, jener Aneignung des neuen christlichen Lebens wurden, musste sich der Blick also auf analoge *Opfersymbole* richten, und es konnte leicht geschehen, dass man von solchen weitere Anregungen zur Ausbildung des Abendmahlsritus empfing.

Von orientalischen Religionen ist keine bekannter gewesen im Abendlande, um die Zeit Jesu und die Jahrhunderte darauf, als die *persische*, wie dies in Folge des fortwährenden Austausches, der sich in dem von Griechen allenthalben colonisirten Kleinasien vollzog, gar nicht anders sein konnte. Auch Antiochia, die handelsreiche Residenz der Seleukiden, deren Bedeutung als völkermischender Weltstadt unter römischer Herrschaft nur noch höher stieg, darf als Stapelplatz für parsistische Elemente des religiösen Denkens und Lebens nicht gering veranschlagt werden. Diese Erwägungen leiten hier unsern Blick auf das persische *Haoma-Opfer*, dessen Ähnlichkeit mit dem christ-

---

225) Pfleiderer, Religionsphilosophie, p. 372.

lichen Abendmahlsbrauch schon im 2. Jahrh. so gross war, dass Justinus Martyr »den Teufel anklagt, er habe dem Herrn Christus einen Streich gespielt und die Parsen im Haoma-Opfer eine Nachäffung des heiligen Abendmahls gelehrt«[226]. Die Gestalt des Haoma-Opfers, welche hierbei vorschwebte, war jedesfalls identisch mit der bei persischen *Todtenopfern* und *Todtengedenkfeiern* üblichen. Kleine Brode in runder Form, von Thalergrösse, wurden dargereicht, mit etwas Fleisch belegt, und daneben der Haomatrank: diese Gaben wurden von den Opferern selbst gegessen und getrunken. Die Brodchen, Dâruns oder Draonas genannt, werden schon im 10. und 13. Yasna erwähnt, desgleichen im 5. Fargard des Vendidad (V. 76). Haoma ist ursprünglich der ausgepresste Saft der Somapflanze (asclepias acida), mit dem die vedischen Arier das Opferfeuer nährten und sich selbst in Enthusiasmus und Rausch versetzten; er wurde schon diesen zu einem Symbol des göttlichen Lebens, zum Göttertranke und Trank der Unsterblichkeit. Die Zoroasterlehre hat ihn anfänglich zurückgesetzt, später ist er auch hier, wie bei den Ariern der Urzeit, zu einem besonderen Gotte, wenigstens zu einem besonderen Genius personificirt und das Haomaopfer zum höchsten Cultusact erhoben, dessen Einführung und Pflege als Kennzeichen der religiösen und sittlichen Genien und Wohlthäter der Menschheit galt. Doch ist an Stelle des berauschenden Saftes ein unschuldigeres Getränk getreten, und ein rituelles Nippen

---

226) Worte Happels, Anlage des Menschen zur Religion, p. 6. Die bezügliche Äusserung des Justin (Apol. I, 68) spricht von den *Mithrasmysterien*, bei welchen den zu Weihenden Brod und Kelch (mit Wasser — wahrscheinlich ist es das Haoma-Surrogat gewesen) unter feierlichen Ansprachen gereicht werde. Siehe hierzu und zu dem Folgenden namentlich Spiegel, Avesta II, Einleitung p. LXXII und CXXII ff., welcher allerdings die Annahme christlicher Priorität bevorzugt. Da diese aber für das Haomaopfer an sich unmöglich, nur für gewisse Einzelheiten des Gebrauchthums möglich wäre, so bleibt der entgegengesetzte Einfluss zur Erklärung der mystischen Umprägung und rituellen Ausbildung der urchristlichen Agapen als höchst wahrscheinlich bestehen. Übrigens kann auch Spiegel selbst nicht von *allen* Einzelheiten den heidnischen Ursprung abweisen (vgl. seine Bemerkung über die *Todtenfeiern* p. CXXI f.).

an Stelle des alt-arischen, oft masslosen Trinkens[227]. — Der *Buddhismus*, von Haus aus und noch Jahrhunderte lang in scharfer Opposition gegen jedes äusserliche Gebrauchthum und in erster Reihe gegen die Veda-Tradition, hat das Soma fallen lassen. Seine Opferbräuche gehören zunächst einer Entwickelungsphase an, in welcher dabei wesentlich nur an Huldigungen, im Geschmacke phantastischen Pomps und kindischer Festlichkeiten gedacht ist (Opfer von Blumen, Parfums, Kleidern, Lampen, Sonnenschirmen u. dgl.), — später arten sie in Zauberbräuche zur Abwehr böser Geister aus[228]. — Für unsern Zweck von minderem Interesse, doch nicht gänzlich zu übergehen, sind die Analogien des späteren christlichen Altarsacraments mit dem Essen und Trinken geweihter Elemente, welche mit der Gottheit selbst identificirt werden, am vollständigsten zusammengestellt von Happel. Von diesen Analogien ist das Essen des durchstochenen Huitzilopotchli-Bildes aus Teig bei den Azteken Alt-Mexikos jedesfalls die überraschendste[229].

---

47. Die Dreizahl.

Es scheint uns nicht überflüssig, hier die wesentlichsten Beiträge zu verzeichnen, welche der Buddhismus zu der allgemein, in allen Religions- und Sprachkreisen wiederkehrenden Heiligkeit oder doch Bedeutsamkeit der Dreizahl liefert. So geringfügig der Gegenstand, wenigstens für unsern Zweck erscheinen könnte, so möchten wir doch Nichts aus unsrer Materialsammlung für eine religionsgeschichtliche Morphologie hinwegweisen, was irgendwie eine parallele Formenausprägung

227) Tiele, Godsd. v. Zar. 172 ff. — Die Werthschätzung des Haomacults: Yasna 9. Vgl. oben unser Capitel »Vorläufer«.

228) Buddhistische Opfer z. B. Lotus, p. 241. Zauberbrauch: Wassiljew, 195.

229) Happel, p. 43. Scherr, Gesch. der Religion I, 69. Wuttke, Gesch. des Heidenthums I, 267.

zwischen verschiedenen Religionen, zunächst zwischen Christenthum und Buddhismus, bezeugt.

Den Dreiheiten in den höchsten und principgebenden Gedankenregionen stehen solche zur Seite, die sich bei ganz nebensächlichen Veranlassungen einstellen. So im Christenthum, so im Buddhismus. Die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist, der so viele, oft aufgewiesene Analogien in den Gottesanschauungen verschiedenster Völker und Religionskreise zur Seite stehen, kann im Buddhathum nicht an der gleichen Stelle, sondern eben nur da ihr Seitenstück haben, wo für diese Religion der höchste, das Göttliche vertretende Inhalt liegt: in den »drei Kleinodien« *Buddha*, *Dharma*, *Samgha*. Es ist von uns schon früher bemerkt worden, dass hier sowohl Reihenfolge als Sinn der Zusammenordnung deutlich mit der christlichen Trinität übereintrifft, wenn wir bedenken, dass *Buddha* in jenem System doch in Wahrheit allein im höchsten Sinne Gott ist, *Dharma*, das Gesetz, die Religion, der Heilsgehalt, an der Stelle des Logos steht, der in Jesu Mensch ward, während *Samgha*, d. i. die Gemeinschaft der Gläubigen oder die Kirche, auch im christlichen Credo als Gegenstand des dritten Artikels die Wirkungsstätte der dritten trinitarischen Person bezeichnet. Auf jener Inschrift von Bhabra, durch welche der göttergeliebte König dem grossen Concile von Pâtaliputra die Unionsbasis im ächten Buddhawort anwies, charakterisirte der Fürst seinen buddhistischen Glauben als »Ehrfurcht und Glaube für *Buddha*, für das *Gesetz* und für die *Gemeindeversammlung*«, und das Dhammapadam bedient sich wiederholt derselben Formel in gleicher solenner Weise. Das Kûlavagga, ein Theil des Sutta-Nipâta, widmet diesen »drei Juwelen« ein besonderes Capitel. Eine zweite Dreiheit, in gleicher principieller Höhe gelegen, ist die der allgemeinen Lebensformen, welche als Gefässe dem heiligen Inhalte dargeboten werden sollen: *Gedanke*, *Wort*, *Handlung*, ebenfalls dem Dhammapadam geläufig, in dem Zehngebot, z. B. im Lalita Vistara, ausdrücklicher noch im Sûtra der 42 Artikel, der systematischen Gliederung zu Grunde gelegt, vor Allem aber im Zendavesta und der ganzen parsistischen

Lehrtradition unablässig wiederholt. Da wir auch in der *brahmanischen* Vorstellungswelt, nicht nur der religiösen, sondern auch der philosophischen, wie namentlich in der Sankhyalehre, welche als Mutter des Buddhismus gilt, mehrfach bedeutsamen Dreiheiten an principieller Stelle begegnen, so werden wir wohl für alle diese arischen Triaden einen besonderen arischen Wurzelstock annehmen müssen, während wieder andere, unter ganz anderen Gesichtspuncten, z. B. die *chinesische* von Himmel, Erde, Mensch, die *ägyptisch-semitische* von Sonnen- oder Himmelsgott, Erdmutter und Sonnensohn, die *neuseeländische* von Urvater, Stoffbildner, Lebensschöpfer, ihre unabhängige Entstehung haben mögen. Die Analoga in der *griechischen* Mythologie und in der *neuplatonischen* Philosophie mögen den Durchkreuzungen arischer und semitischer Elemente verdankt sein. Überall aber ist der letzte Grund und Quell wohl einfach darin zu sehen, dass jede in sich zur Einheit abgeschlossene Manchfaltigkeit in Raum und Zeit die Dreigliederung von Anfang, Mitte und Ende darbietet, die sich auch in der Trias von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wiederspiegelt. Dieser Ursprung bricht in Wendungen durch, wie: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἔσσεται, oder die *orphischen:* ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχει, und: Ζεὺς πρῶτος ἐγένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος, Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, oder die *paulinische* (Röm. 11, 36): ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, oder die *apokalyptische:* χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Offb. 1, 4), oder die *ägyptische* im Tempel zu Sais nach Plutarchs Wiedergabe: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, καὶ ὄν, καὶ ἐσόμενον. So ist denn auch der »Vater« im christlichen Glauben vorwiegend der Welturheber (ἀρχή), der »Sohn« in Jesu gegenwärtig, der »Geist« als Vollender der Kirche für die Zukunft verheissen[230]).

---

230) Inschrift: Burnouf, Lotus, 719. — Dhammapadam: V. 190. 234. 281. 296 ff. — Kûlavagga: S. B. X, 2. Abth. II, 1. Rgya, 54 f. Lefmann, 35 ff. 184 ff. Sûtra der 42 Artikel: Cap. V. — Neuseeland: Der Grossvater Topoonah, das unerkennbare göttliche Urprincip, hat unter sich den Schöpfergott Mowheemooha, welcher das Land unter dem

Die entsprechende Verwendung der Dreizahl im Kleinen und Unwichtigeren — das dreimal Wiederholte macht aus dem soeben angeführten Grunde naturgemäss überall den Eindruck des Abgeschlossenen, in sich Vollendeten — begegnet uns sehr häufig. Dreimal verleumdet der Bikschu Kokâliya im Sutta-Nipâta zwei Jünger bei dem Meister, dreimal weist ihn Buddha von sich. Dreimal ist nach der Erzählung des Mahâparinibbâna-Sutta dem Ânanda der Sinn verhärtet, so dass Buddha vergebens dreimal dieselben Worte an ihn richtet; dreimal bedrängt er den Meister mit Bitten, nicht jetzt zu sterben, und wird dreimal mit denselben Worten zurückgewiesen; dreimal bittet Buddha vergebens um Wasser aus dem Flusse, das der weigernde Jünger für zu trübe hält; dreimal verlangt der Zweifler Subhadda, den Herrlichen zu sehen; dreimal fordert Buddha die Seinen vor seinem letzten Augenblicke auf, ihre Zweifel ihm offen zu bekennen. Die dreimalige Glaubensaufforderung erwiedern die Versammelten mit einem dreimaligen Glaubensbekenntniss im Lotus; am Schlusse dieses Sûtra breitet der Bhagavat dreimal seine Hand segnend über die Versammlung aus, dazu jedesmal die gleichen Worte der Anempfehlung des Buchs ùnd des Auftrags seiner Ausbreitung sprechend, und dreimal versprechen die Bôdhisattvas, ihm zu gehorsamen. Dies nur wenige hervorstechende Fälle. Aus den christlichen Evangelien erinnern wir uns hierbei sofort ähnlicher untergeordneter Verwendungen der Dreizahl: des dreimaligen Krähens des Hahns und Verleugnens, des dreimaligen »Weide meine Lämmer« u. dgl. Endlich gehören auch noch hierher die Dreitheilung des buddhistischen Kanons und die bei den hervorragendsten Sûtras (Dhammapadam, Lalita Vistara, Lotus) wiederkehrende Anzahl von 27 Abschnitten (3 × 3 × 3), welche überall dadurch

---

Meere bereitet, und den Gott des Lebens Mowheebotaka, der es heraufholt; bei der Erschaffung der ersten Menschen waren alle drei betheiligt — nach Klemm, Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit, Leipzig 1843 ff., 4. Band, 354 ff. — Ζεύς: Pausanias X, 12, 5. Orphisches: Mullach, Fragmenta philos. Graec. I, p. 168 f. Platon, de legg. 715 E. — Saïs: Plutarch, Is. et Os., cap. 9.

hervorgebracht ist, dass dem eigentlichen Texte ein auf das Buch als Ganzes bezüglicher, lobender, anempfehlender u. dgl. Anhang folgt[231]).

48. Einzelne Rede- und Erzählungsformen.

Eine vollständige Musterung dessen, was bei der Vergleichung unsrer Evangelien mit den entsprechenden heiligen Büchern der Buddhareligion auffällt, kann nicht vorübergehen bei öfter hier wie dort wiederkehrenden sprachlichen Wendungen, eigenthümlichen Redeformen, Parallelen überhaupt nicht inhaltlicher, sondern äusserlicher Art. So ist uns das »Wahrlich, ich sage euch« in unserm 38. Capitel, das »Wer Ohren hat zu hören« im 26. begegnet. Der dialogische Verkehr Sâkyamunis mit den Jüngern und mit den Brahmanen, wie ihn die alten Pâli-Suttas zeigen, erinnert in Stil und Ton vielfach an den Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten, namentlich im Johannesevangelium, und mit seinen Schülern. Die Formel »iss, trink und sei fröhlich« als Anrede des Wohllebenden und Sorglosen an sich selbst findet sich im Mahâparinibbâna-Sutta und im Mahâ-Sudassana-Sutta, wie Lk. 12, 19. Und wie die evangelischen Erzähler, so reihen auch die Verfasser der Sûtras die verschiedenen Begebenheiten und Reden gern durch überleitende unbestimmte Zeitangaben aneinander: »zu dieser Zeit« — »hierauf« — »nicht lange nachher« — »wiederum zu dieser Zeit«[232]).

231) S. B. X, 2. Abth. III, 10. XI, p. 41. 54. 74. 104. 112 f. Lotus, 191 f.

232) S. B. XI, 101. 249. 18. 30 ff. 35 u. ö. Interessant ist, dass der berühmte Commentator des ceylonesischen Kanons, Buddhagoscha, der in der ersten Hälfte des 5. Jhh. n. Chr. schrieb, diese Überleitungsformeln der Erzählung für Zusätze späterer Redaction zum ursprünglichen kanonischen Texte erklärt. M. Müller in: S. B. X, 1. Abth., p. XII.

49. Gehet hin in alle Welt!

Mt. 28, 19 f.

Der Buddhismus ist die einzige Religion, welche den Auftrag lehrender Bekehrung der ganzen Menschheit — wovon die muhammedanische Unterwerfung aller Völker unter die Fahne des Propheten nur eine Caricatur ist — mit der christlichen theilt. So sind es auch ausschliesslich diese beiden Religionen, welche um die Weltherrschaft noch heute rivalisiren. Für den Gesammtüberblick über die bewohnten Theile der Erde verschwinden alle andern Religionen ausser diesen beiden völlig, nur den Islam und den Brahmanismus ausgenommen; aber auch diese letzteren, zumal wenn man ihren Zerfall in Secten und die theilweise Durchsetzung ihrer Territorien mit christlicher Bevölkerung bedenkt, würden auf einer Religionskarte wenig ins Auge fallen. Von der Erdbevölkerung entfällt ungefähr ein Drittheil auf das Christenthum, ein grösseres Drittheil auf den Buddhismus, der Rest auf alle übrigen Religionen, von diesem Reste wieder ein Drittheil auf den Brahmanismus, ein sehr kleines Drittheil auf den Islam, das Übrige auf die anderen Religionen insgesammt[233]).

Die Inschriften Asôkas zeigen die Mission als eine allgemeine Weltmission entschieden beabsichtigt, und enthalten ruhmredig übertriebene Mittheilungen über den Fortschritt derselben. Das von Asôka einberufene Concil beschäftigte sich unter Anderem auch mit Entsendung von Missionären, die Legende kennt schon eine frühere Aussendung von sechzig Arhants. Das Geschichtswerk Mahâvansa nennt Namen von Missionären, welche durch Inschriften bestätigt sein sollen; diese Apostel wurden zu Mittelpuncten von Wundersagen über die Weise, wie sie Eingang gefunden, ihre Gegner zurückgeschlagen u. s. w. Die Sûtras pflegen mit einer dringenden Anempfehlung des Buchs zur Verbreitung und Auslegung zu schliessen, und verheissen Allen, die hierzu beitragen, un-

233) Vgl. Seydel, Religion und Religionen, p. 256 ff.

nennbare Vortheile und Segnungen für alle Ewigkeit, auch wenn sie nur Ein Wort davon »den Fremden« zutragen: so Lalita Vistara. Der Lotus gründet die Forderung, das Gesetz allen Wesen zu predigen, in seiner Schlussermahnung ausdrücklich auf Buddhas eigne Freiheit von neidischem Ehrgeiz; er wolle nicht seine Gedanken in sich einschliessen, sondern sei der »Herr des grossen Almosens«; wenn auch sie, seine Anhänger und Nachfolger, in solcher Gesinnung allen Wesen, Gläubigen und Ungläubigen, das Gesetz lehrten, so würden sie dadurch ihre Schuld an ihn am besten abtragen. Die Aufgabe der Bekehrten, der Bôdhisattvas, der Jünger, wieder Andere zu bekehren, ist unzählige Male angedeutet, ausgesprochen, breitgetreten; Anerbietungen und Gelübde Einzelner, darauf bezüglich, und die darauf gestellten Lohnverheissungen, sind ein beliebter Gegenstand der Sûtras. »Lehre dieses Gesetz« — sagt der Meister zum Jünger Sâriputra — »an den zehn Puncten des Raumes und in allen Gegenden, welche dazwischen liegen!« Ein andres Mal ist die Mission unter Mehrere nach verschiedenen Himmelsgegenden vertheilt, bei Gelegenheit einer früheren Menschwerdung Buddhas. Der gläubige Empfänger des Sûtra strahlt sein Licht aus nach allen Seiten, »die Erde nach allen Richtungen durcheilend«[234].

---

50. Tod unter Wunderzeichen. Theilen der Kleider.

Mt. 27, 35. 50 ff. u. Par.

Achtzig Jahre alt, ging Sâkyamuni zum letzten Male über den Ganges, von Ânanda, dem Lieblingsjünger, begleitet, um von Magadha aus, seinem wesentlichen Wirkungsbereiche, das Land Kusinâgara zu besuchen, damals wohl

---

234) Köppen I, 178 f. 188 f. 201 ff. Die Inschriften: Lassen II, 2. Aufl. 246 f. Rgya, 407. Lotus, Cap. XXVII. p. 41 ff. Cap. X. XII. XVI. XVII. XVIII. V. 99 f. der Gâthâ p. 53 ff. p. 113. 236 f.

ein Theil des Königreichs Kôsala im Nordwesten Magadhas. Er starb auf dieser Reise, unweit der Stadt Kusinâgara (jetzt Kasia, östlich von Goruckpore), der Hauptstadt des gleichnamigen Landes, unter einem Baume, nach all den verschiedenartigen Legenden, wie sie auch immer die Veranlassung des Todes erzählen mögen, doch überall auf natürliche Weise und ohne fremde Gewalt. Nach der verhältnissmässig glaubwürdigsten Erzählung, der des Todes-Evangeliums Mahâparinibbâna-Sutta, welches auch Alters- und Ortsangabe enthält, wie wir sie soeben wiedergaben, war die Ursache des Todes ein Mahl, zu dem er von einem Schmied eingeladen worden. Um sein All-Erbarmen, das Grundmotiv seines Lebens, auch in seinem Tode versinnbildet zu sehen, erzählten allerdings spätere Jahrhunderte, er habe einer dem Hungertode nahen Tigerin freiwillig seinen Leib zu ihrer und ihrer Jungen Sättigung preisgegeben. Der Chinese Hiuën-Thsang sah im 7. Jahrh. n. Chr. die Stelle noch roth vom Blute, und Bäume und Blumen erschienen seinem Auge in die gleiche Farbe getaucht. »Alsbald, als Buddha von den Leiden erlöst war, erbebte diese grosse Erde, es fiel ein Meteor, die Enden der Welt standen in Flammen, und von dem erleuchteten Himmel liess sich ein mächtiges Getöse hören, von Trommeln, welche die Götter schlugen« (Dhulva). Andre Darstellungen malen diese begleitenden Wundererscheinungen noch weiter aus: durch Erlöschen der Sonne, Musik aus den Höhen, Blüthenregen u. dgl. Das Todesevangelium, auch hier durch Kürze und Schmucklosigkeit sein hohes Alter bezeugend, sagt einfach: »da entstand ein mächtiges Erdbeben, schrecklich, furchteinflössend, und der Donner des Himmels brach hervor«. Der Leichnam ward mit königlichen Ehren auf einem Scheiterhaufen verbrannt; das Holz nahm das Feuer nicht an, da setzt er — erzählt Köppen — selbst es durch das Feuer seines Innern, das der Concentration seiner Seele entglomm, in hellen Brand. Mahâparinibbâna-Sutta und Dhulva berichten, dass der Scheiterhaufen von selbst in Brand gerathen, nachdem Kâsyapa dem Leichnam die geforderten Ehren erwiesen; Wasserströme vom Himmel verlöschten nach der Ver-

brennung die Flammen. Unter den bei der Bestattung Betheiligten, Brahmanen und Königen der Nachbargegenden, entsteht unmittelbar danach ein *Streit um die Reliquien*, der (nach jüngerer Tradition: als er in eine kriegerische Fehde überzugehen drohte) durch einen Brahmanen friedlich beigelegt wird, vermittelst einer Theilung der Überreste in acht Theile[235].

---

51. Der Sündlose, Göttliche.

Das Bild des Religionsstifters prägt sich den gläubigen Anhängern ein als die vollendete Darstellung des von ihm verkündeten göttlichen Lebens. Seine Gestalt, seine Züge, sein inneres und äusseres Leben, sein Geschick, werden für ihr inneres Schauen und Lieben zu einem, in den wärmsten Farben leuchtenden Idealbilde, zum Bilde des göttlichen Menschen, des *Gottmenschen*, der göttlich nicht nur in seiner Entstehung, göttlich vor Allem in seinem religiösen und ethischen Wesen, aber auch in seinen intellectuellen, ästhetischen, ja selbst in metaphysischen Eigenschaften, vor dem Auge des gläubigen Gemüthes steht. Er ist der Frömmste, Beste, Weiseste, Schönste unter den Menschenkindern; er theilt sogar Allwissenheit, Allmacht, wohl auch Allgegenwart Gottes, er ist ohne jeglichen Fehl und Mangel.

Dass die Empfängniss durch einen Gott in einer reinen, tugendreichen heiligen Mutter schon im Hinblick auf *ethische* Reinhaltung der Frucht gedacht ist, leuchtet aus den Forderungen hervor, welche bei der Wahl der Mutter gestellt werden, liegt in der Fernhaltung menschlicher Leidenschaft, und findet auch gelegentlich besonderen Ausdruck. Im Lalita Vistara singen die Göttersöhne von »dreifacher Unbeflecktheit« im Mutterleibe in nahem Zusammenhange mit

---

235) St. Hilaire, 44 ff. Müller, Essays I, 216. Köppen I, 114 ff. Die Auszüge aus dem Dhulva bei Foucaux, Rgya, Append. II. 417 ff. — S. B. of the E. XI, 72. 116. 128 ff.

dem »Obsiegen über Gelüst und Sünde« im ganzen Erdenleben Buddhas. In der Versuchungsgeschichte des Sútta-Nipâta erklärte der Versucher nach Vereitelung seiner Anschläge: »Sieben Jahre folgte ich dem Bhagavat Schritt für Schritt, ich fand keinen Fehler an dem Vollerleuchteten, Tiefdenkenden«. Ein ihm in den Mund gelegtes Selbstzeugniss seiner *Sündlosigkeit* (vgl. Joh. 8, 46: »Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?«) lesen wir u. A. im Lotus in einer der längeren Gâthâs: »In mir ist nicht die geringste Spur von Selbstsucht, noch von Eifersucht, noch von Begehrlichkeit, noch von Gelüst«[236]. Ein besonders volltönendes Zeugniss jenes Idealglaubens aber ist die Ansprache an Buddha daselbst in der Gâthâ des 24. Capitels:

»O Du, dessen Augen schön sind, voll Wohlwollens, von Weisheit und Wissen leuchtend, erfüllt von Mitgefühl, von Liebe und Reinheit, Du, dessen Augen und Antlitz so schön und liebenswerth sind;

»O Du, der du ohne Fehl bist, Du, dessen Glanz rein ist von jedem Flecken, Du, der wie eine Sonne des Wissens leuchtet, von jedem Dunkel frei, Du, dessen Licht kein Wölkchen unterbricht, du glänzest voll Majestät über den Welten;

»Hochgepriesen um deiner Tugend willen, welche aus deiner Liebe geboren ist, gleich einem Regengewölk, voll Erbarmen und aller Güte, erstickest du den Brand des Leidens, welcher alle Creatur verzehrt, durch den Ambrosiaregen deines Gesetzes!«

Die orientalische Neigung zu arithmetischer Systematik bemächtigte sich auch dieses Bildes der Gottmenschheit, um daraus die »32 Zeichen des grossen Mannes« und die 80 besonderen Merkmale als kleine Münze herauszuschlagen. Die sieben verschiedenen Listen jener Zeichen hat Burnouf im achten Anhange zu seinem »Lotus« sorgsam verglichen; eine derselben lesen wir im Lalita Vistara. Diese Lehre ge-

236) Lefmann, 39 f. S. B. X, 2. Abth. III, 2, 22. Lotus, V. 58 der Gâthâ p. 29 ff.

hört zu den älteren Bestandstücken des Buddhismus, da sie der nördlichen mit der südlichen Tradition gemeinsam ist. Wir erkennen aus dem Detail der 32 Zeichen, dass Buddha auch als Ideal *körperlicher Schönheit* gedacht wurde, natürlich nach indischem Geschmack. Lalita Vistara lässt auch des Öftern die Gabe Buddhas hervortreten, in Andrer Seelen zu lesen: ein göttliches *Hellsehen*, das unmittelbar angrenzt an die Erweisungen von Allwissenheit und Allmacht in Weissagung und Wunder (vgl. Jh. 1, 49 ff.). Schon des Neugeborenen Löwenblick durchschaut alle Welten und erkennt die Gedanken aller Wesen; als er die fünf Jünger, die ihn verliessen, zu Benares wiederfindet, hält er ihnen zu tiefer Beschämung ihre verborgensten Gedanken vor. Im Lotus rühmt er sich selbst, die Neigungen, Eigenschaften, Handlungen aller Lebenden zu kennen; er allein weiss, was seine Hörer sind, denken, sich einbilden, erreicht haben, er kennt sie besser, als sie sich selbst kennen (vgl. Jh. 2, 25: »Er wusste, was in dem Menschen war«); darum richten sich auch Gebete an ihn mit der einschränkenden Wendung: »Du, der du kennst aller Wesen Gedanken, du weisst, was unser Verlangen ist« (vgl. Mt. 6, 8). Interessant ist, wie die spätere Lehrentwickelung durch die Wahrnehmung, dass Buddha doch in vielen Dingen sich als Kind seiner Zeit erwiesen, zu Vermittelungstheorien gedrängt wurde, ähnlich solchen älterer und jüngerer christlicher Theologen: er sei nur in den Hauptpuncten seiner Lehre allwissend gewesen; er habe von seiner Allwissenheit, die zwar unbeschränkt *an sich* gewesen, doch nicht unbeschränkten Gebrauch gemacht. Die *Allgegenwart* wird von dem abgeschiedenen, in den Himmel zurückgekehrten Tathâgata ausgesagt, wenn er den an seiner Stelle wirkenden Gesetzeslehrern verheisst, dass sie in seiner Gegenwart lehren werden, an welchem Puncte der Welt sie es auch thun mögen[237].

---

237) Rgya, 107 ff. 88 f. 383. Lotus, V. 42 der Gâthâ p. 29 ff. p. 77. 111. 117. Die Vermittelungstheorien: Müller, Einleitung in d. vergl. Rel. 117. — Vgl. zur Allwissenheit und sonstiger Idealisierung noch Lefmann, 2. 59 f. — Allgegenwart: Lotus, 222 f.

Ein Wort möge hier Platz finden über *Auferstehung* und *Himmelfahrt* Buddhas. Wir finden diese zwar nicht, wie in den christlichen Evangelien, beziehentlich in der Apostelgeschichte, als besondere Ereignisse nach seinem Tode erzählt; aber Buddha wird allenthalben als leiblich anwesend im Himmel, nach seinem Eingehen in Nirvâna, d. i. nach seinem irdischen Tode, vorausgesetzt, und seine späteren Menschwerdungen werden vom Himmel her in derselben Weise erwartet, wie die früheren stattgefunden haben. Vgl. unsre Capitel »Todesahnungen, Abschiedsreden« und »Der Paraklet«[238]).

Da Buddha keinen Gott über sich hat, so ist es natürlich, dass wir Prädicate vollkommener *Vergötterung* schlechthin so häufig auf ihn angewendet finden. Gâthâs aus der Höhe preisen ihn als Herrn der Götter, als Gott der Götter (devâtidêva) und als »existirend durch sich selbst«, im Lalita Vistara. Im Lotus heisst er der »Herr der Menschen«; Götter und Menschen beten zu ihm mit gefalteten Händen; die Buddhas heissen die »Indras der Welt«, sind also an die Stelle der höchsten Götter der Vedazeit getreten, Brahma selbst gehorcht Buddhas Willen. Schon Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.) kennt die Gleichsetzung Buddhas mit den Göttern. Die Frage nach der Göttlichkeit Buddhas und ihren näheren Bestimmungen spielt natürlich auch in den Schulstreitigkeiten ihre Rolle. Den vergötterten Bôdhisattvas, Jüngern und Heiligen — denn jeder zur Buddhawürde Ge-

238) Es sei erlaubt, hier eine Wahrnehmung zu notiren, die, so unbedeutend sie zu sein scheint, doch für eine sonst hinreichend gestützte Ansicht dazu beiträgt, das Licht, das von dieser ausgeht, bis in seine letzten Reflexe zu verfolgen. Paulus (1 Kor. 15, 6) spricht von einer Erscheinung des Auferstandenen »*vor* 500 *Brüdern*«. Gerade so viel beträgt nach dem Mahâparinibbâna-Sutta die Anzahl der versammelten »Brüder«, an welche Buddha seine letzten Worte richtet, und in deren Gegenwart er stirbt. Darauf kommt der Jünger Kasapa mit ebenfalls »500 Brüdern« an, mit welchen er unterwegs war, als ihn die Todesbotschaft traf. Auch das erste Concil, welches *unmittelbar nach Buddhas Tode* zu Râdschagriha zusammentrat, bestand aus 500 Bekennern (Kullavagga). Oft ist es dieselbe Zahl, vor der Buddha predigt. S. B. of the E. XI, p. XI. 114. 126 ff. 167. Birth Stories I, 134.

langte hat gleichen Rang — treten in jüngerer Entwickelung der Lehre auch *Göttinnen* von gleicher Entstehung zur Seite. Die Schulen streiten u. A., ob mit solcher Göttlichkeit die *Unfehlbarkeit* unbedingt gegeben sei[239].

Die Worte Jesu: »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht« (Mt. 24, 35 u. P.) finden eine Parallele im Munde der Buddha lobsingenden weissen Partei der überwältigten Mârasöhne (Rgya, 297):

»Auch wenn man alle Berge versetzen könnte, auch wenn man den grossen Ocean vermöchte versiegen zu machen, wenn man Sonne und Mond hinabstürzen könnte auf die Erde, wenn man diese Erde selbst zertrümmern könnte, Er, der für das Heil der Welt sich gemühet hat, der alle seine Gelübde erfüllt hat, würde niemals entfernt werden können von dem Baume der Erleuchtung, ehe er nicht die volle Buddhawürde erlangt hat«.

Die *cultische Verehrung* Buddhas und seiner Heiligen, dann auch ihrer *Reliquien*, *Bilder*, *Statuen* war die Folge dieser Verherrlichungen und Vergötterungen in der weiteren Ausgestaltung des Kirchenwesens. Wir finden die Spuren davon deutlich im Lotus. Die cultische Verehrung der *Sûtras* und die ihrer *Ausleger* bleibt nicht aus. Auch hierauf bezogen sich Schulstreite[240]. —

In andern Religionskreisen finden wir das Gleiche. *Zoroasters* Heiligkeit und die seines »*Fravaschi*«, d. h. seines unsterblichen Genius, der in seiner zeitlichen Erscheinung auf Erden verkörpert war, wird zum Gegenstande besonderen Lobpreises im Farvardin-Yescht. Er, der erste Priester, der

---

239) Lefmann, 3. Rgya, 6. Lotus, V. 49 der Gâthâ p. 5 ff. u. ö. p. 93. 105. 223 f. — Clemens Alex. Strom. I, 305 (auf Megasthenes zurückgeführt, der im Anfange des 3. Jhh. v. Chr. schrieb: Megasthenis Indica, fragmm. collegit Schwanebeck, Bonnae 1846, p. 139): οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν — ὡς θεὸν τετιμήκασι; und das. I, 3 die Verehrung seiner Reliquien in den Stûpas, als der Überreste eines Gottes: ὀστέα τινὸς θεοῦ. — Köppen I, 123. 166 f. II, 17. Wassiljew, 105 f. 135. 264 f.

240) Lotus, V. 88 der Gâthâ p. 29 ff. 136 ff. 139 f. 241. Wassiljew, 107.

erste Krieger, der erste Ackerbauer, der erste Verkündiger alles Reinen, gilt hier auch für Den, der »zuerst das Gute bedachte, das Gute aussprach, das Gute gethan hat«. An die ethische Verherrlichung knüpfte sich die Vergötterung. Im 70. Yasna finden wir ihn mit den gleichen Prädicaten angerufen, wie Ahuramazda selbst; im Vispered heisst er der »heilige, irdische Herr, der Herr und Meister der irdischen Geschöpfe, der irdischen Schöpfung«, wie parallel damit Ahura »der himmlische Herr, der Herr und Meister der himmlischen Geschöpfe, der himmlischen Schöpfung« genannt ist; im 7. Yasna wird der Fravaschi des heiligen Zarathustra sogar durch Haoma-Opfer *cultisch verehrt*[241]).

Auch *Confucius* gilt seinen Bekennern als die Vereinigung aller guten Eigenschaften und Gaben: seine Schüler sind unter einander verschieden, zeichnen sich aus je durch eine besondere Anlage und werthvolle Eigenheit, so sind sie gleichsam die »Glieder« des Ganzen, welches im Meister vollständig verwirklicht ist, oder sie sind nur der »Meister im Kleinen«. Confucius saugt gleichsam alles Gute der Menschheit in sich ein: »hört Meister etwas Gutes, so übt er es gleich selbst und leitet die Menschen dazu an« (Kia-iü). Er selbst aber wendet dieses Lob der Vollkommenheit von sich ab und stellt bisweilen seine Schüler über sich selbst. Nur das Streben nach dem Höchsten erkennt er sich zu, keineswegs das Erreichthaben: »Still sich erinnern, unersättlich lernen, unermüdlich Andere belehren, wer that das wie ich? Tugend, ohne sie selbst zu üben, lernen und es nicht zu discutiren, das Recht hören und es nicht üben zu können, nicht gut sein, und sich nicht bessern zu können, das ist mein Kummer«. Solche und ähnliche Selbstanklagen und demüthige Selbstbeurtheilungen lesen wir des Öftern im Lün-iü. So wenig aber, wie Jesu Wort »Niemand ist gut, ausser Gott allein« (Mc. 10, 38 u. P.), konnten solche Äusserungen des Kong-fu-tseu die Lawine der Vergötterung aufhalten, nur dass auch

241) Die citirten Avesta-Stellen bei Spiegel, III, 125 f. II, 202. 8. 62. Vgl. auch Tiele, Godsd. v. Z. 161 f. Windischmann, Zor. Studien, 53.

in dieser Beziehung China seine Nüchternheit behält. Wurde er sogar noch über die alten Kaiser Yao und Schün erhoben, so wissen wir, wieviel das dem chinesischen Bewusstsein bedeuten musste; der *Himmel*, d. i. Gott, war dann nicht mehr weit. Die Vergleichung mit diesem rückt näher Lün-iü 19, 25: »Unser Meister kann nicht erreicht werden; er ist wie der Himmel, den man nicht ersteigen kann, es sei denn mit den allerhöchsten Leitern«. Meng-tseu fixirt, um der völligen Vergötterung zu wehren, bestimmte dogmatische Grenzen: »Was der Ki-lin unter dem laufenden Wild, was der Fung-hoang unter den Vögeln, was der Berg Thai-schan unter den Hügeln, was der Hoang-ho und das Meer im Verhältniss zu den rinnenden Bächen, das ist der Heilige im Verhältniss zum Volke: dieselbe Art ist es, aber er tritt heraus aus seiner Art, er schiesst empor aus dem Haufen der Pflanzen«. Wie nahe es dem chinesischen Glauben lag, die ethische Vollendung auch metaphysisch als Gottgleichheit zu fassen, sahen wir früher aus der auf solche Weise gestützten Kaiservergötterung (Schuking: durch Tugend wird der Kaiser gleich dem Schang-ti). Äusserungen späterer Literatur zeigen eben dahin: »Der heilige Mensch ist der Herr des Himmels und der Erden, ist der Herr der Berge und Flüsse, ist der Herr der Manen und Geister, der Herr des Ahnentempels« (Tatai-Liki). Auch die äussere Erscheinung des Meisters wurde später zu einem idealen Phantasiebilde verklärt, oder seine Gestalt ward der der alten Fünfkaiser gleichgeachtet. In den Worten seines Enkels Tse-tseu sehen wir die Vorstellung der *Gottgleichheit* vor unsern Augen entstehen. »Man kann ihn vergleichen mit Himmel und Erde, welche Alles enthalten und Alles ernähren, Alles bedecken und umhüllen; man kann ihn vergleichen mit den vier Jahreszeiten, welche sich stetig ohne Unterbrechung folgen; man kann ihn vergleichen mit Sonne und Mond, welche wechselsweise die Welt erhellen« — so spricht der Enkel im 30. Capitel des Tschung-Yung; das folgende bringt ein umständliches, gehäuftes Verzeichniss seiner Tugenden und geistigen Vollkommenheiten, welche ihn, den vollkommenen Heiligen, einzig in der ganzen Welt

würdig machen, den Menschen mit höchster Souveränität zu gebieten, und kraft deren ihm eine unwiderstehlich fortreissende Macht über alle Völker beschieden ist; seine Eigenschaften sind »weit und allumfassend, wie der Himmel, ihre verborgene Quelle, aus der sie fliessen, tief wie der Abgrund« — und so schliesst das Capitel endlich mit den Worten, welche verrathen, dass all das Gesagte nur die Auslegung eines älteren vergötternden Spruches ist, in welcher uns aber zugleich die Entstehungsgänge dieser Vergötterung blossgelegt sind: »Darum ist gesagt worden, seine Fähigkeiten, seine machtvollen Tugenden machen ihn *dem Himmel gleich*[242]. — Die *cultische Verehrung* fand hier den allgemeinen Gebrauch des *Ahnendienstes* vor, und hatte also nur nöthig, nach Massgabe der Vergötterung ihre Mittel und Formen zu steigern. An Confucius Grabhügel wurden Opfer gebracht und Feste gefeiert, in seinem Ahnentempel Reliquien aufbewahrt; — die Kaiser brachten Opfer daselbst, Vasallenfürsten und Minister besuchten das Grab vor ihrem Amtsantritte. Bedenkt man auch, dass in den Schulen immer die früheren Weisen und Lehrer Ahnenopfer erhielten, dass namentlich auch allen grossen *Erfindern*, des Ackerbaus, der Seidenzucht, des Feuergebrauchs, ja jedes Gewerbes und jeder Kunst, ein solcher Cultus gewidmet wurde, überhaupt den verdienten Männern und Märtyrern des Gemeinwohls, so bleibt doch diese Verehrung durch den *Kaiser*, der sich die höchsten Cultusopfer (namentlich das dem Himmelsgotte und das den Kaiserahnen dargebrachte) streng für sich allein vorbehielt und nur die geringeren in gesetzlich geordneter Abstufung untergeordneteren Personen zu verrichten gestattete, eine höchst bedeutsame Auszeichnung. Auf diesen Bahnen hat der Confuciuscultus immer grössere Dimensionen angenommen, dem — nach Edkins — »jetzt alljährlich bei der Tag- und Nachtgleiche über 30000 Thiere zum Opfer fallen«, und

242) In der Reihenfolge des Textes vgl. Plath, Abhh. XIII, 1. Abth. 154 ff. 2. Abth. 117. 121. IX, 3. Abth. 760. XIII, 2. Abth. 166. XII, 3. Abth. 92 ff. 2. Abth. 83. — Die bezifferten Stellen des Lün-iü und des Tschung-Yung nach Pauthier, Confucius et Mencius.

der schon im 17. Jahrh. bei vier alljährlichen grossen Opferfesten von Wein, Früchten, Seidenzeugen, Wohlgerüchen grosse Mengen vergeudete. Legge hat das allmähliche Anwachsen dieser Cultusbräuche in seinen einzelnen Stadien genauer verfolgt. Das viermalige Opfer in dem Ahnentempel wurde hiernach sogleich nach dem Tode des Confucius eingerichtet, die Ausübung durch die Kaiser kam erst mit der Han-Dynastie auf (202 v. Chr.); im J. 57 n. Chr. ward befohlen, in allen öffentlichen Schulen des Reichs die Opfer zu bringen; im 7. Jahrh. begann man, ihm in Verbindung mit den Schulen überall besondre Tempel zu bauen. Man opfert hier noch heute an jedem ersten Monatstage Früchte und Pflanzen, an jedem fünfzehnten Brandopfer, grössere Feste feiert man ihm im Frühling und Herbst. Der Kaiser celebrirt, mit Kniebeugung und sechsmaliger Kopfbeugung bis zur Erde, indem er den Geist des Confucius also anruft: »O vollkommener Weiser! Deine Tugend ist vollkommen, deine Lehre ist vollkommen, unter Sterblichen giebt es nicht deines Gleichen! Alle Könige verehren dich!« Der Opferbeamte verliest ein *Gebet* an ihn: »O Meister, an Tugend gleich dem Himmel und der Erde« u. s. w. Mit Recht schliesst der englische Gelehrte seinen Bericht mit den Worten: »It is worship and not mere homage«[243]).

Auch *Muhammad* wird in der Tradition zum Idealbilde. Die symbolische Sage erzählt, dass in früher Jugend ihm im Traume durch Engel das Herz aus dem Leibe genommen und, nachdem es von den Antheilen des Irrthums und der Sünde rein gewaschen worden, dagegen mit Glaube und Erkenntniss gefüllt, ihm wieder eingesetzt worden sei. »Als er zum Manne herangewachsen war, zeichnete er sich vor allen Anderen aus durch Edelmuth, Reinheit der Sitten, edles Benehmen, Friedfertigkeit, Wahrheitsliebe, Treue und Keusch-

243) Plath, Abhh. XII, 3. Abth. 87. IX, 3. Abth. 744 ff. 809 ff. 960 (hier citirt: Edkins, The religious condition of the Chinese). Sitzungsbb. 1868, II (Über Schule und Unterricht bei den alten Chinesen), p. 244. 1869, II, 124. Derselbe, Geschichte des östlichen Asiens, I. Die Mandschurei, p. 373. — Legge, The Chinese Classics, Vol. I, Hongkong 1861, Prolegomena, 5. chapt. 2. section.

heit, und er wurde allgemein der Zuverlässige geheissen, weil er alle guten Eigenschaften in sich vereinigte«. Das historische Charakterbild, wie es Sprenger zeichnet, sticht sehr hiervon ab, indem es die keineswegs verkannten Züge des ächten religiös-ethischen Genius doch in auffallender Weise mit Contrasten verbunden zeigt: »Glühender Enthusiasmus, gepaart mit gemeiner Schlauheit, reine Aufopferung für einen höheren Zweck mit niedriger Selbstsucht, Nachgiebigkeit, ja Abhängigkeit von Anderen mit Zähigkeit und Hinterlist, und Hingebung mit Verrath, dies sind einige der widersprechenden psychischen Symptome der Krankheit, an der Muhammad litt«. Diese Krankheit war nach Sprengers treffender Diagnose Hysterie. Später entstand das Dogma, dass die Seele des Muhammad schon vor Adam im Himmel rein erschaffen worden. Unter der Schya-Secte findet sich schon frühzeitig der Mythus, dass Gott die Seele des Muhammad vor allen andern aus einem Funken seines Lichtes geschaffen, den er mit dem Staube der Materie vermischt habe; so sei dieselbe zuerst in den Leib des Adam eingesenkt worden, durch Seth weiter vererbt bis auf Muhammad, dieser sei das eigentliche *Ziel der Welt*, um seinetwillen sei das ganze Universum, ja auch Himmel und Hölle geschaffen[244].

Es ist wohl nicht unpassend, dieser Übersicht das Lob anzureihen, welches der so nüchterne Xenophon dem *Sokrates* ertheilt. Am Schlusse der Memorabilien: »Fromm, so dass er Nichts ohne den Rath der Götter that, gerecht, so dass er Niemand im Geringsten schädigte, seinen Umgebungen vielmehr zu hohem Segen ward, enthaltsam, so dass er nie das Angenehmere über das Bessere setzte, einsichtsvoll, so dass er nie fehlte im Urtheil über gut und schlecht und Niemandes dazu bedurfte, sondern sich selbst genug war für solche Erkenntniss, wohlgewandt auch, solcherlei in Worte zu fassen und genau zu bestimmen, geschickt, Andere zu durchschauen, die Fehlenden zu überführen und zur Tugend und edlen Gesinnung hinzuwenden, erschien er als der *Beste* zugleich und

---

244) Sprenger I, 169. 294. 187. 208. 313 f.

der *Glückseligste*«. Und kurz Memor. I, 1, 11: »Niemand hat je den Sokrates etwas Unheiliges und Unfrommes weder thun sehen, noch sprechen hören«.

Es lag ausserhalb unseres Planes, diese Parallelen über den Umkreis des christlichen Evangelienstoffs hinaus fortzusetzen; nur weniges, jenseits dieses Umkreises hart an der Grenze sich Aufdrängende haben wir kurz berührt, wie die Himmelfahrt (Cap. 39. 50) und Höllenfahrt (Cap. 31. 45), die 500 Brüder (Anm. 238), das Reden in fremden Zungen (Cap. 39), das Neue Jerusalem (Cap. 31). Es sei in dieser Schlussbemerkung nur im Allgemeinen ausgesprochen und durch unausgeführte Hinweise belegt, dass einer solchen Fortsetzung der reichlichste Anlass, am meisten wiederum für die Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthume, geboten wäre. Die Geschichte der Apostel bietet, wie wir bereits zu erwähnen Gelegenheit hatten, ausser den Missionsreisen auch die Wundersage in ihrer Erstreckung über nähere und fernere Jüngerkreise zur Vergleichung dar; eine Massenbekehrung, ähnlich der beim *Pfingstfeste*, kann man im Lotus p. 161 f. lesen. Es fehlt nicht an Schriften der Jünger und an Spaltungen zwischen den Jüngern, von welchen wir schon in den Inschriften Asôkas die deutlichen Spuren (Upatisa, d. i. Sâriputra, gegen Buddhas Sohn Râhula) und die Folgen fanden (im Toleranzedict). Auf den Cultus, der selbst den Büchern zutheil ward, auf die Bemühungen ökumenischer Concilien, den alten Buddha-Kanon wiederzufinden, haben wir öfter aufmerksam zu machen gehabt. Das wachsende hierarchische Element, das Aufkommen des Ketzernamens, Verfluchung und schreckliche Höllendrohungen gegenüber den Irrlehrern, Wechsel herrschender Schulen, Unionsversuche, Disputationen und Glaubensgerichte, werden für die buddhistische Kirchengeschichte einer mittleren Zeit nicht minder zu wesentlich färbenden und charakteristischen Momenten, wie für die christliche. Grosse Scheidungen sind die Folge davon; der südliche Buddhismus erscheint rationaler, geschichtlicher, der nördliche mythologischer und speculativer; natio-

nale Individualisirung tritt hinzu, und Tibet verwirklicht ein vollendetes *Papalsystem*, das unerreichte Wunsch- und Strebziel der christlichen Päpste des Mittelalters, sogar mit völliger Absorption der weltlichen Gewalt in die geistliche. Neben spitzfindigen, gewaltsam harmonistischen Auslegungskünsten der Orthodoxie zeigt die Dogmengeschichte auch rationalistische und auf gemeinsamer moralischer Basis dogmatisch duldsame Richtungen, aber auch Verfall in Aberglauben, Formelwesen, fetischistische Magie. Das Gemeindeleben und kirchliche Gebrauchthum beginnt mit Beichtversammlungen und schlichten Predigten, um bei dem äusserlichsten Werkdienst, Seelenmessen, Rosenkränzen, und dem tollsten Cultuspomp anzulangen. Schon frühzeitig war die klösterliche Gemeinsamkeit die Lebensform des buddhistischen Bettelordens; in ungemessener Zahl bedecken heute Mönchs- und Nonnenklöster die dem Buddhismus gewonnenen breiten asiatischen Continente und benachbarten Inseln, und wir vermissen auch nicht das Abzeichen der Tonsur. Bilderdienst und Reliquienverehrung fanden wir bereits; die Bilder zeigen den Heiligenschein; Mâyâ ist in Statuen als Himmelskönigin verherrlicht. Die Heiligenlegende bevölkert die Phantasie des buddhistischen Volkes nicht weniger als die des katholisch-christlichen. Glockenklang ist ihm untrennlich verknüpft mit seinen frommen Gefühlen und Erinnerungen, wie dem unsrigen[245].

245) Müller, Essays I, 337: »Der verstorbene Abbé Huc machte in so naiver Weise auf die Ähnlichkeiten in den Ceremonien der Katholiken und Buddhisten aufmerksam, dass er zu seinem grössten Erstaunen seine interessante »Reise in Tibet« auf den Index gesetzt fand«. — Die Belege zum Angeführten findet man namentlich bei Wassiljew, Köppen, Scherr in deren öfter citirten Werken, und bei Weber, Ind. Skizzen, 63 f. Vorlesungen über ind. Literaturgeschichte, Berlin 1852, 265 ff., — welcher in den Gebräuchen entschieden dem buddhistischen Einflusse auf die christliche Übung die grössere Wahrscheinlichkeit einräumt gegenüber der umgekehrten Möglichkeit.

Ergebnisse.

»Ist für das Christenthum eine Erkenntniss seines göttlichen *Ursprungs* erreichbar, aus der uns zugleich die Überzeugung von seinem *Werthe* fliessen wird, oder ist nur die directe Erkenntniss des inhaltlichen Werths der Erkenntnissgrund für den göttlichen Ursprung?«

Der Beantwortung dieser Frage — wie sie im Eingange unsrer zweiten Abhandlung formulirt ist — galt die Herbeischaffung des Materials, das wir jetzt vor uns ausgebreitet liegen sehen. Dieses Material aber hat uns bereits unvermerkt, mit wachsender Überredungskraft, eine Antwort aufgedrängt. Wir haben aus dem Vorstehenden eine Überzeugung gewonnen, die sich eng und consequent an das Resultat anschliesst, womit jene voraufgegangene allgemeinere Abhandlung den Faden zu weiterer Fortspinnung den folgenden übergeben hatte. Wir wollen deshalb unser *Gesammtergebniss* jetzt mit Wiederholung dieses damaligen Resultats in eine geschlossene Anzahl von Sätzen zusammenfassen, die wir, soweit sie noch einer weiteren Rechtfertigung bedürfen, den darauf folgenden Erörterungen als Thema zu Grunde legen. Es sind die folgenden fünf.

1.

Das Zeugniss von ihrem göttlichen Ursprunge, d. i. von ihrer Offenbarung durch den Gott oder die Götter, welche man glaubt, ist in Religionen, welche überhaupt über ihren

Ursprung Rechenschaft geben, trotz ihrer grössten Inhalts- und Werthsverschiedenheiten so allgemein vorhanden, dass diese Übereinstimmung ein *religionsgeschichtliches Gesetz* genannt werden muss.

2.

In gleicher Regelmässigkeit führen die Überlieferungen der verschiedensten Religionskreise neben den eigentlichen Offenbarungsthaten ihrer Götter andere directe oder indirecte Thaten derselben als Zeugnisse der Göttlichkeit der jedesmaligen Religion auf, Thaten, welche durch ein darin zur Erscheinung kommendes übernatürliches Können oder Wissen den gewöhnlichen, innerhalb des Weltdaseins wirkenden Ursachen entrückt scheinen.

3.

Buchreligionen führen ihre kanonischen Bücher, persönlich gestiftete Religionen ihre Stifter auf göttliche Herkunft zurück.

4.

Die historischen Religionsstifter schmähen in der Regel den Wunderbeweis und jedes äussere Zeugniss, wehren in diesem Sinne die Vergötterung von sich ab, und mühen sich, alle Beachtung der Zeitgenossen dem *inneren Gehalte* und *sittlich-religiösen Werthe* ihrer Predigt und ihres Lebens zuzuleiten.

5.

Eine hervorragende Glaubwürdigkeit der *christlichen* Überlieferungen in jenen äusserlichen Beweismitteln ist so wenig vorhanden, dass vielmehr die Annahme eines *Einwirkens buddhistischer Vorbilder* auf die christliche Evangelienliteratur und auf die sich zunächst anschliessenden neutestamentlichen Schriften grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Nur der letzte dieser Puncte macht ein Zurückkommen auf Einzelheiten nöthig, um die Beweisstücke in Erinnerung zu bringen, ihr verschiedenes Gewicht abzuschätzen, und um

eine Hypothese zu stützen, welche der ganzen Ansicht ihre scheinbare Paradoxie benimmt.

Die Analogien nun zwischen buddhistischer und christlicher Überlieferung, welche in langer Reihe an uns vorüberzogen, scheiden sich in drei Hauptclassen:

a) in solche, deren Vergleichungspuncte ohne Schwierigkeit aus beiderseits vorhandenen gleichen Entstehungsquellen und Veranlassungen erklärbar sind;

b) in solche, welche eine so specielle und unerwartete Übereinstimmung aufweisen, dass die Erklärung aus parallel wirkenden gleichen Ursachen zu künstlich erscheint, dagegen eine Abhängigkeit des einen Theiles vom anderen sich als das naturgemäss Anzunehmende empfiehlt;

c) in solche, bei denen nur auf der *einen* Seite sich eine Entstehungsursache innerhalb des eignen Religionsgebietes denken lässt oder wenigstens auf ihr leichter denken lässt als auf der *anderen*, so dass die auf dieser anderen Seite zurückbleibende Unverständlichkeit des Phänomens die Entlehnungsquelle auf jener *ersten* Seite suchen heisst.

Während die Erscheinungen der *zweiten* Classe nur für Entlehnung, sei es auch unter freiester Umdichtung des Vorbildes, *überhaupt* sprechen, ohne anzuzeigen, auf welcher Seite die Priorität zu suchen ist, so deutet die *dritte* Classe auf den Ort des Vorbildes hin. Wir haben nun zunächst zu constatiren, dass sämmtliche dieser dritten Classe zuzuzählenden Fälle den *Buddhismus* als die wahrscheinlichere Quelle der Erzählung, der Nachbildung, oder wenigstens eines Motivs zu verwandter Darstellung, ergeben, dagegen kein einziger Fall vorliegt, in welchem bei auffälliger Ähnlichkeit die Entstehung innerhalb der buddhistischen Religion unverständlicher sein würde. Wir rechnen dieser Classe zu:

1) Die *Darstellung im Tempel* (unser 13. Capitel), für welche im Lukas-Evangelium ein immer noch ungenügender Anlass mühsam geschaffen ist, während die Erzählung des Lalita Vistara unbefangen auftritt und natürlich motivirt ist;

2) Das *Fasten Jesu* (18. Capitel), sogar gesteigert bis zum vierzigtägigen Sichenthalten von jeder Nahrung, im Wider-

spruche zu Jesu Haltung gegenüber Johannes dem Täufer, während Buddhas Askese innerhalb der indischen Religion und seiner eignen Lehre natürliche Ausgangspuncte fand;

3) Die *Präexistenz Jesu* »vor Abraham« (23. Cap.), welche indess auch an Elemente der hellenistischen Philosophie, durch sie nur indirect an orientalische Einwirkungen geknüpft sein kann;

4) Den *Feigenbaum* (24. Cap.) als Ort der ersten Bekehrungen und des Berufsantritts Buddhas, im Vergleich zu Jh. 1, 46 ff., wo die Erwähnung des Feigenbaums als ein unverständlicher Rest eines fremden Zusammenhangs erscheint;

5) Die Frage »*Hat dieser gesündigt?*« in der Erzählung vom Blindgeborenen Jh. 9, eine Frage, welche durch die Seelenwanderungslehre im buddhistischen Parallelstücke ein wohlmotivirtes Analogon besitzt, während ihr im Vorstellungskreise des Alten und Neuen Testaments jede Anknüpfung fehlt (unser 37. Cap. gegen Ende);

6) Das *Ausbleiben der auffallenderen und häufigeren Parallelen vom Schlusspuncte des Lalita Vistara an.* Wir fügen diesen Umstand hier an, da er gleichfalls, unter der Bedingung, dass eine Entlehnung im Übrigen schon erwiesen ist, auf den Vortritt der buddhistischen Quelle deutet. Es ist an sich ganz natürlich, dass vom Amtsantritte an der Mythus und die Dichtung thatsächlichen Erinnerungen weichen, also von da ab die Parallelen auffälliger Art zwischen den beiderseitigen Geschichtserzählungen geringer werden müssen. Es ist auch natürlich, dass unsre Evangelien beim Amtsantritte einen scharfen Theilabschnitt zeigen (vgl. unser 26. Cap.), ebenso, wie die buddhistischen Sûtras an dem analogen Puncte oder in seiner Nähe abbrachen. Aber, ist einmal eine Abhängigkeit erwiesen, so fragt es sich, warum die buddhistischen Sûtras aufhörten zu entlehnen, da ihnen doch nach dem Amtsantritte Jesu noch eine Fülle von Wundern, Verherrlichungen, Reden, und die Auferstehung zu Gebote standen? Einige der evangelischen Wunder, die Todtenerweckungen, Speisungen, der Stater u. dgl., wären sogar dem buddhistischen Nachahmer in eminenter Weise mundgerecht ge-

wesen. Er liess sie bei Seite. Dies ist schwer verständlich. Dagegen von selbst verständlich ist es, warum die christlichen Evangelien von jenem Puncte an bei Weitem weniger und fast nur in der Natur der Sache liegende Parallelen zeigen. Dies erklärt sich einfach dadurch, dass ihre Vorbilder, in erster Reihe Lalita Vistara, an eben jenem Puncte zu Ende gingen.

Durch diese dritte Classe unsrer Parallelen ist hiernach eine Übereinstimmung mit unseren *chronologischen* Ermittelungen gegeben, wie sie die vorausgeschickte literarhistorische Einleitung enthielt, der Art, dass diese chronologischen Argumente und jene sachlichen sich gegenseitig stützen und tragen. Wäre es eine überaus künstliche, wenn nicht unmögliche Annahme, dass der Lalita Vistara nur in einem undefinirbar kleinen Reste, der keine wichtigen christlichen Parallelen hat, *alt* sei, alles Andere sehr später Zusatz, und wäre es ebenso schwer, in den Phänomenen unsrer dritten Classe die Nachbildung auf buddhistische Seite zu bringen: so hat es solche Schwierigkeit in zweiter Potenz, dieses beides *zugleich* zu vertreten. Man müsste also jede Nachbildung überhaupt leugnen. Dies aber ist stark verhindert durch die Fälle unsrer *zweiten* Classe, welche wir nunmehr ebenso kurz aufzählen wollen. Es ist auch zwischen diesen Fällen, wie zwischen denen der dritten Classe, ein Werthunterschied in Bezug auf ihre Beweiskraft, der uns hier veranlasst, zwei Abtheilungen zu machen. Zunächst verzeichnen wir die Fälle, in welchen ein unabhängiges paralleles Entstehen am unannehmbarsten wäre. Dahin gehören:

1) Die Verkündigung an Maria, verglichen mit der Traumauslegung der Brahmanen (unser 2. Cap.), wobei die Übereinstimmung sich bis in die einzelne Gedankenfolge erstreckt;

2) Die Geschenke an den Neugeborenen und der Stern der Magier (Cap. 5. 8);

3) Die Huldigung durch Simeon und Asita (Cap. 9);

4) Die Ältern suchen das Kind (Cap. 14);

5) Die zu Buddha übergehenden Rudraka-Jünger im Vergleich zu den zu Jesu übergehenden Johannesjüngern (Cap. 17);

6) Die Anknüpfung von Himmelserscheinungen und göttlichen Huldigungen an die Taufe im Jordan, wie an das Bad im Nairanjana (Cap. 19);

7) Die Versuchungsgeschichte (Cap. 20);

8) Die fünf ersten Jünger und ihre Stelle in der Reihenfolge der Erzählung (Cap. 25);

9) Die Seligpreisungen als erstes Heilswort (Cap. 27);

10) Die generelle Charakteristik des Predigt- und Lebensinhalts beim Amtsantritt (Cap. 26 und 39);

11) Der Schluss der Sûtras mit dem Schluss des Matthäus verglichen (Cap. 49);

12) Das Pfingstwunder mit dem Zungenreden Buddhas verglichen (Cap. 39).

Folgende Fälle bilden eine zweite Abtheilung dieser Classe, überleitend zur nächst zu betrachtenden:

a) Die hymnischen Stücke bei Lukas, verglichen mit den Gâthâs (Cap. 7. 10);

b) Die himmlischen Huldigungen bei der Berufsweihe (Cap. 22);

c) Das Predigen auf Bergen (Cap. 29);

d) Die Wunderaufzählungen wie Mt. 11, 5, verglichen mit ähnlichen Zusammenstellungen des Lalita Vistara (Cap. 7. 39), und manche besonderen im 39. Capitel von uns erwähnten Wundergeschichten;

e) Instructions- und Abschiedsreden (unser Cap. 42. 43); die schroffe Tadelrede gegen Petrus (in unserm 40. Cap.) steht der vorigen Gruppe näher;

f) Die Verheissung des Parakleten (Cap. 44);

g) Eschatologisches und Apokalyptisches (Cap. 45);

h) Das Theilen der Kleider, beziehentlich Reliquien (Cap. 50);

i) Wunderzeichen beim Tode, Erdbeben (Cap. 50);

k) Höllenfahrt (Cap. 31);

l) Die fünfhundert Brüder (Cap. 51).

Nach dem vorhergegangenen Erweise der Priorität buddhistischer Erzählungen sind die Fälle der zweiten Classe, sofern sie eine parallele selbständige Entstehung nicht zulassen,

Stützen der *gleichen* Ansicht der Sache. Auch jüngere Sûtras waren mit ihrem Stoffe heranzuziehen, da in denselben ein älterer Traditionskern möglich und wahrscheinlich ist. Die frappantesten Analogien aber gehören dem Lalita Vistara an, dessen letzte Gestalt vor der mahâyânistischen Umarbeitung als Endergebniss der biographischen Sûtra-Bildung ihm in der Zeit kurz nach Jesus den Vorzug des benutzbarsten und neusten Buddha-Buches sicherte.

Wenden wir uns nun zu den Parallelen der *ersten* der oben unterschiedenen Classen, so bieten auch diese noch Gradationen dar. Wir benennen zuerst solche Fälle, in welchen zwar die selbständige Entstehung Alles ausreichend erklären würde, aber doch, bei einmal vorhandener fremder Vorlage, das Motiv zur Entstehung oder wenigstens zur Einreihung an die bestimmte Stelle recht wohl dieser Vorlage entnommen sein kann, bisweilen auch die Möglichkeit einer wirklichen Nachbildung nahe liegt. Solche sind:

1) Die Genealogien (Cap. 1);

2) Die himmlische Empfängniss (Cap. 3);

3) Die Huldigungen vor der Geburt (Cap. 4);

4) Die Wahl von Bethlehem und Kapilavastu (Cap. 6);

5) Die Furcht des Herodes und des Bimbasâra (Cap. 11);

6) Die symbolischen Namengebungen (Cap. 12);

7) Die kindliche Frühreife und Überragung der Lehrer (Cap. 15);

8) Die Bevorzugung einzelner Jünger (Cap. 25);

9) Die Dreizahl (Cap. 47);

10) Die formellen Einzelheiten (Cap. 48);

11) Der feierliche Einzug unter Gesang und Volksandrang in Râdschagriha-Jerusalem (Cap. 40);

12) Der Missionsauftrag (Cap. 49).

Gleiche Anschlüsse an anderwärts vorhandene Formen bieten sich in zwei Fällen in Bezug auf Vorbilder *nicht-buddhistischer Religionskreise* dar:

13) Die Gefahren der Kindheit (Cap. 11), wo die buddhistische Parallele verschwindend gering ist;

14) Die Symbolik von Brod und Wein (Cap. 46).

Räthselhaft, aber Entlehnung nicht ausschliessend ist:

15) Die behauptete Unverständlichkeit der Gleichnisse (Cap. 37).

Endlich bleiben Parallelen übrig, welche jede Heranziehung eines fremden Einflusses ausschliessen dürften:

a) Erfüllung von Prophetien (Cap. 16);

b) Berufsentscheidung durch Enttäuschung bei Zeitgenossen (Cap. 17);

c) Vorläufer (Cap. 21);

d) Lebensalter (Cap. 23);

e) Lebensweise (Cap. 28);

f) Motive und Inhalt der Lehrthätigkeit (Cap. 30—36);

g) Gleichnisse (Cap. 37);

h) Offenbarungsbewusstsein (Cap. 38);

i) Erfolge und Anfeindungen (Cap. 40. 41), wo jedoch die Parallele zu »Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?« in die vorige Abtheilung zu stellen sein dürfte;

k) Vergötterung und Sündlosigkeit (Cap. 51).

Nicht unterlassen wollen wir, zum Schlusse dieser Zusammenstellung auf den *apologetischen* Werth aufmerksam zu machen, welchen hiernach diejenigen Partien unsrer christlichen Evangelien neu und verstärkt gewinnen, die ganz ohne Analogien bleiben. In diesen, wie z. B. in der Leidensgeschichte, in gewissen Grundelementen des Glaubens- und Lebensgehaltes, in persönlich-individuellen Zügen Jesu, seiner Jünger und ihrer äussern Verhältnisse, im Verkehr mit den Zeitgenossen u. dgl. besitzen wir einen festen, durch diese Untersuchungen unerschütterlich neu befestigten Kern geschichtlicher Thatsächlichkeit.

Eine dürre Aufzählung konnte uns hier genügen, um dieselbe, in Verbindung mit dem vorher ausgebreiteten Vergleichungsstoffe, der ferneren Prüfung der Fachgelehrten anheimzustellen. Die Aufstellung einer Ansicht empfängt aber eine neue wesentliche Stütze durch die Möglichkeit und Leichtigkeit einer concreten Vorstellung des angenommenen Hergangs. Wir fragen deshalb jetzt: wie würde jene Entlehnung, die sich uns so nahe gelegt hat, in geschichtlicher Realität

zu denken sein? Zu Beantwortung dessen besitzen wir den fruchtbarsten Anknüpfungspunct in der Thatsache, dass bereits in den frühesten Entwickelungsstadien einer specifisch christlichen Literatur eine *poetische* Verarbeitung der urchristlichen Gedanken hervortritt, und zwar eine solche, welche sichtlich unter der Herrschaft eines von Haus aus unhebräischen, dem östlicheren Asien entstammenden Geschmackes steht. Das allbekannte, unverwerfliche Zeugniss für diese Thatsache ist die um den Wechsel der Jahre 68 und 69 entstandene Apokalypse des Johannes. Die Wendung, welche der alttestamentliche Prophetismus der nachexilischen Zeit zum Überwuchern des Allegorischen und zu immer entschiedenerem Aufgehen in die Apokalyptik genommen hat, steht bereits in ihren ersten Wurzeln, bei *Ezechiel*, unter der Einwirkung assyrisch-babylonischen Bilderspiels, und zeigt jene gestaltenreiche und zugleich doch ungestalte Üppigkeit, die dem östlicheren Oriente eignet, die uns auch aus den buddhistischen Sûtras in den excedirendsten Beispielen entgegengetreten ist. Unter Jahrhunderte langer persischer und syrischer Herrschaft, in dem unablässigen Verkehre der zurückgewanderten mit den in Mesopotamien verbliebenen Juden, bei der auf kleinasiatischem und syrischem Boden sich vollziehenden Cultur- und Völkermischung, musste die Wucherung jenes Literaturzweigs die Richtung nehmen, die sich in den grossen Apokalypsen des Daniel, des Henochbuches, und in jüngeren derartigen Schöpfungen, vom 2. Jahrh. v. Chr. an bis über das erste christliche Jahrhundert hinaus, verkörperte. Das rasche Aufblühen eines mächtigen Handelsverkehrs, in dem sich einige Grossstädte an den Küsten oder nahe den Küsten des Mittelmeers zu orientalisch-occidentalischen Völkermärkten gestalteten — Ephesus, Antiochia, Alexandria —, wurde zu einem nicht genug zu beachtenden Medium des Austausches auch der geistigen und künstlerisch-sinnlichen Vorstellungen und Producte. In der Offenbarung Johannis ist besonders das eschatologische Element hervorragend und zeigt uns ein wesentliches Hereintreten *parsistischer* Motive, welche mit den Anregungen, die der babylonisch-assyrischen

Phantasiewelt verdankt wurden, sich durchdringen, und so zu einem dicht verschlungenen exotischen Rankengewächs anschwellen, das sich an die entgegenwachsenden wahlverwandten Zweige des ächthebräischen Vorstellungskreises anheftet. Anklänge an *Buddhistisches* haben wir gleichfalls in der johanneïschen Apokalypse nachgewiesen, namentlich unter dem Titel »Zukunftsreden, Weltkatastrophen«. Es lag in der Natur der Sache, dass die urchristliche Poesie da, wo es die poetische Ausgestaltung des religionsstifterischen Lebens galt, unter den orientalischen Mustern *vorwiegend* die buddhistischen wählte, sobald die geschilderten Völker- und Culturmischungen auch die Erzeugnisse des indischen Bodens in ihren Bereich zogen.

Die apokalyptische Dichtung — in dem specifischen Sinne einer phantastischen Eschatologie — zeigt sich in unsre Evangelien eingedrungen in den Zukunftsreden Jesu. Eine entsprechende biographisch-legendarische Dichtung dürfen wir ebenso in die Evangelien eingedrungen finden in denjenigen Stücken, welche am auffallendsten den buddhistischen Typus wiederspiegeln, während in anderen Stücken nur noch schwache Seitenreflexe hiervon erkennbar sind. Auch hier setzen sich die exotischen Ranken an entgegenwachsende heimische Zweige an, um sich dicht damit zu verschlingen: so sind in den ersten Capiteln des Lukasevangeliums, welches überhaupt die Spuren dieses Hergangs am unverwischtesten bewahrt hat, die hymnischen Partien nicht ohne wesentlich wirkende alttestamentliche Wurzeln, die daraus hervorbrechenden Gebilde umranken aber Erzählungen, welche den buddhistischen Ursprung uns am unausweichlichsten aufdrangen, und empfangen Anregungen aus diesen für ihre eigene weitere Gestaltung. Keineswegs aber ist Lukas selbst der christliche Dichter, der die Vorbilder Indiens benutzte; sichtlich sind die solche Vorbilder verrathenden Stücke nur eingesprengte erratische Blöcke in der Ablagerung evangelischen Stoffs, welche das dritte Evangelium uns darstellt, und der Verfasser giebt sich in den Einleitungsworten als Compilator zu erkennen. Dazu kommt, dass nicht bei Lukas allein, sondern bei allen vier

Evangelisten sich Anlässe fanden, den Blick auf buddhistische Quellen zu richten.

Wir formuliren hiernach die folgende, wie uns scheint, auch durch ihre Einfachheit empfohlene Hypothese.

Zu der *Spruchsammlung* oder dem Ur-Matthäus einerseits, zu dem *Ur-Marcus* andrerseits, ist von der bisherigen Evangelienforschung eine *dritte Quelle* unseres Wissens immer nur im Allgemeinen verlangt, hier und da auch charakterisirt, aber nicht in historischer Bestimmtheit bezeichnet worden, eine Quelle, die sich vor allem Andern für die bisher gleichsam im Freien stehen gelassenen Kindheitsgeschichten nöthig macht, dann aber auch noch weiter wirken musste. Diese dritte Quelle vermuthen wir in einem *poetisch-apokalyptischen Evangelium* frühester Zeit, welches seinen christlichen Stoff, in edelster Heiligung und Reinigung das Vorgefundene der fremden verwandten Literatur gleichsam durch eine Wiedergeburt aus dem christlichen Geiste umschaffend, in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus spannte. Diese christliche Dichtung, welche die prosaïsche Erzählung auch mit Gâthâweisen durchsetzt haben mag, wurde von Matthaeus und Lukas, von Jedem in seiner Weise, auswählend verarbeitet; sie folgten dem Faden derselben bis zu dem Puncte, an welchem die Sûtras die Buddha-Biographie abzubrechen pflegten. Von hier ab sehen wir deutlich ihre Vorlage sich ändern; sie mussten von hier ab die historischen Quellen, die nunmehr auch reichlich flossen, den dichterischen vorziehen. Ur-Marcus beherrscht jetzt ihre Erzählung, Ur-Matthäus ihre Lehrmittheilung. Der christliche Dichter hatte indessen auch spätere Partien seines Werkes, vornehmlich die Jüngerinstructionen, Abschiedsreden, Zukunftsphantasien, dem buddhistischen Vorbilde angeähnelt; unsre Evangelien verlieren niemals völlig seine Spur. Vor Allem aber hat in den letztgenannten Stücken auch der vierte Evangelist würdige Gefässe für den hohen Gehalt seines christlichen Idealismus gefunden, während Marcus, der historischen Simplicität seiner Grundschrift treubleibend, ausser in den Zukunftsreden und vielleicht im Seewandeln und in der Trans-

figuration, nur durch kurze Hindeutungen und verblasste Überreste die Kenntniss jener dritten Quelle verräth. Diese Quelle selbst konnte um so leichter verloren gehen, als ihr brauchbarster Inhalt auf diese Weise in die Evangelien aufgenommen war, welche ihrerseits durch ihre mehr historische Gestalt und die Aufnahme des ächten urchristlichen Lehrgehalts das frühe, willkürliche Dichterwerk in Vergessenheit brachten. So dürfte sich ein Räthsel lösen, welches bisher durch den abstracten Begriff des »Mythischen« mehr verdeckt, als aufgehellt zu werden pflegte.

Mögen einige Andeutungen über den *Verkehr zwischen Indien und den Küstenländern des Mittelmeeres* in den Zeiten, die für unsre Hypothese in Betracht kommen, auch nach dieser Seite hin die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der letzteren sichern.

Es ist dabei von der *Weltmission* auszugehen, welche, wie wir gesehen haben, ebenso untrennlich mit dem buddhistischen All-Erbarmen, wie mit der christlichen All-Liebe, verbunden, und schon frühzeitig von den buddhistischen Lehrern und Mehrern des Glaubens als Verpflichtung erkannt und ergriffen war. Die Tradition erzählt die Kirchengeschichte des Buddhathums an dem Faden einer Patriarchenreihe, einer Succession von Nachfolgern Sâkyamunis im höchsten Lehramte. Die Berichte über den Fortschritt der Mission, denen wir hier begegnen, sind zwar von Sagen durchwoben, aber in den Hauptmomenten glaubwürdig[246]. Nachdem nach *nordischer* Überlieferung unter dem ersten Patriarchen Kâsyapa zehn Jahre lang (477—467) das ursprüngliche Verbreitungsgebiet zwar reicher an Bekennern geworden, aber seine Grenzen wenig erweitert worden wären, hätte unter dem zweiten, Ânanda, durch einen Missionar Namens Madhyântika die Verbreitung nach Norden und Nordwesten einen raschen Aufschwung genommen. *Kaschmir* wurde dadurch, neben Be-

246) Wassiljew, 39. 42 f. 48 nach Târanathâs »Geschichte des Buddhismus«, aus dem Tibetanischen ins Russische übersetzt von Wassiljew, Petersburg 1869; tibetisch und deutsch von Schiefner, Petersb. 1869.

nares, zu einem zweiten Hauptcentrum des Buddhaglaubens und einem neuen Herde apostolischer Aussendung. Diese nahm ihren Weg naturgemäss nach Westen, *Kabul* und *Kandahar* werden als nächste hervorragende Pflanzstätten genannt; schon unter des grossen Xerxes Sohne Artaxerxes Langhand könnte sonach *persisches* Gebiet beschritten worden sein (465—424). Jetzt vielleicht schon wurde der Keim des Gemeinsamen zwischen Buddhismus und Zendlehre gelegt, welches uns namentlich in dem triadischen Grundriss der Moralgebote — Denken, Sprechen, Thun — aufgefallen ist. Diese Dreiheit erscheint bereits in den ältesten Theilen der Zendliteratur, in den Gâthâs des älteren Yasna[247]; sie kehrt wieder in den Keilinschriften des Darius: in dem Gebote, »nicht feindselig, kein Lügner, kein Despot« zu sein, so auch in der Ansprache: »O Mensch, der Befehl des Ahuramazda ist dieser: denke nichts Übles, verlasse nicht den richtigen Weg (vielleicht = den Weg der Wahrheit), sündige nicht!« Die buddhistischen Sûtras wären hierin dem persischen Vorgange gefolgt und hätten später das ältere buddhistische Fünfgebot — gegen Mord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge, Trunkenheit — danach umgestaltet und verdoppelt. Dass die Verbreitung von den persischen Osträndern aus durch die politische Reichseinheit und die mit ihr gegebenen Unterstützungen des Verkehrs vor Allem auf das persische Reich angewiesen war, und auch aus geographischen Gründen der weiterdrängende Zug sich zunächst nach Westen und Norden fortsetzen musste, leuchtet ohne Weiteres ein. Wir müssen es daher nicht unbedingt für verfrüht halten, wenn unter dem

247) Deutlicher in Haugs als in Spiegels Übersetzung: Haug, Die fünf Gâthâs, 2. Abth., Leipzig 1860, Nr. 10. V. 8, Nr. 12. V. 1, Nr. 13. V. 4, vgl. mit Spiegel, Avesta II, p. 151 (V. 8), 157 (V. 1), 158 (V. 4); dagegen ist hier p. 150 (V. 2) die Dreiheit deutlicher als bei Haug Nr. 10. V. 2. — Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, Leipzig 1862, p. 35. § XIII und p. 53. — Durch einen Austausch zwischen Buddhismus und Parsismus in den ersten Jahrhunderten nach Buddha erklärt sich auch leicht die parsistische Parallele zur Versuchungsgeschichte, deren Einfachheit an die ursprüngliche Einfachheit der buddhistischen Form erinnert, wie wir sie aus dem Sutta-Nipâta kennen gelernt haben.

fünften Patriarchen, Dhîtika, also — da auf die ersten 100 Jahre p. B. N. sieben Patriarchen kommen sollen — etwa zwischen 420 und 400, von dem Beginne der Buddhisirung *Baktriens* die Rede ist. Die massvollere *südliche* Überlieferung, in gutem Einklange mit Asôkas Inschriften und mit der sonst bezeugten Geschichte Nordindiens, namentlich Kaschmirs, lässt die Weltmission eigentlich erst durch das Concil Asôkas ihren Anfang nehmen, und versetzt demgemäss die Thätigkeit des Madhyântika in Kaschmir erst in die Zeit nach diesem Concil. Aber auch die südlichen Quellen kennen schon im 2. Jhh. v. Chr. persische Centralpuncte des Buddhathums. Jedesfalls bedurfte es geraumer Zeit, um den Blüthestand des Buddhismus in Baktrien herbeizuführen, welchen Alexander Polyhistor zwischen 80 und 60 v. Chr. dort gekannt hat. Derselbe bezeugt auch die Verbreitung des Bettelordens und der beschaulichen Enthaltsamkeit der Srâmanas in den westlicheren Theilen Persiens. Wie fest in diesen Gegenden Fuss gefasst war, sieht man aus der Dauer und dem Fortwachsen der buddhistischen Pflanzungen, welche noch die chinesischen Reisenden des 5. und 7. Jahrhunderts n. Chr. im besten Gedeihen fanden[248].

In den vorchristlichen Jahrhunderten, welche bereits einen ausgebreiteten persischen, ja vielleicht west-iranischen Buddhismus sahen, mit Klöstern als festen Ausgangspuncten, standen die grossen Verkehrsstrassen, auf denen sich die Heeresmassen der Xerxes und Alexander bewegen konnten und mächtige Handelscaravanen von Indien bis ans Mittelmeer zogen, natürlich auch dem Missionsfanatismus offen. Dieser musste vorzügliche Unterstützung finden in dem lebendigen Interesse des Austausches, welches seit dem indischen Alexanderzuge und der Errichtung des makedonischen west-östlichen Weltreichs die Völker des Ostens und Westens ergriffen hatte. Auf jenen Strassen war ja schon viel früher manches Geistesproduct, mancher Gedanke, manche Kenntniss westwärts gezogen. Schon im 9. Jahrh. v. Chr. mag

248) Lassen, II. 2. Aufl. 246 ff. III. Band, Leipz. 1858, p. 355 ff. Köppen I, 193. Tiele, Godsd. v. Zar. 93.

die Thierfabel auf diesem Landwege von Indien gekommen sein, um über Assyrien zu den Griechen zu gelangen. Der Perserkönig Darius schickte um das Jahr 509 den karischen Griechen Skylax an den obern Indus, um von da die Indusmündung aufzusuchen. Der griechische Geschichtschreiber Ktesiàs sammelte als Arzt am Hofe Artaxerxes II. Mnemon um das Jahr 400 aus dem Munde von Persern und weissfarbigen, also arischen Indern die Notizen zu abenteuerlichen Berichten, mit denen er sich vor seinen Volksgenossen interessant machen wollte. Auch Herodot hat neben den Berichten des Skylax eigne persische Quellen für Indien. Von einem Besuche des Abendlandes durch Indier wird schon aus der Zeit des Sokrates erzählt, den nach Aristoxenos, einem Schriftsteller der Zeit Alexanders d. Gr., ein Inder in Athen kennen lernte. Die Seelenwanderungslehre bei Pythagoras und Platon wird kaum ohne indische Einflüsse erklärbar sein. Dieser Verkehr musste durch die von Alexander gestifteten Verbindungen plötzlich zu einem breiteren Strome anschwellen. Wir lesen ohne Verwunderung, dass ein indischer Büsser, den die Griechen nach einem indischen Grussworte, das sie ihm abgelauscht, Kalanos nannten, den grossen Feldherrn nach Persien begleitete und sich hier freiwillig dem Feuertode überlieferte. Dieser hatte dem Onesikritos, einem der Rapporter über Indien in der Begleitung Alexanders, Mittheilungen über die Lehre von den wechselnden Weltaltern gemacht[249].

Der Alexanderherrschaft im Pendschab folgte die Vertreibung der Makedonier durch Tschandragupta, den Gründer des grossen nordindischen Reichs, das von Magadha ausging. Diese Bedeutung, welche die Mutterlande des Buddhaglaubens jetzt für die politische Stellung Indiens gewannen, und die Stütze, welche die kastenlose, antibrahmanische Religion einer aus der Sûdrakaste emporgekommenen Dynastie versprach,

249) Lassen II, 2. Aufl. 632—648. 700 f. III. Band, 73 ff. 343 f. — Skylax: Herod. IV, 44. — Eine schöne Zusammenstellung alles Hierhergehörigen, auch für die späteren Jahrhunderte, enthält Webers Abhandlung »Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen« in den »Indischen Skizzen«.

drängten auf eine Begünstigung des Buddhismus hin, welche mit der Erhebung desselben zur Reichsreligion unter Dharmâsoka den Gipfel erreichte. Diese Zeit aber, das dritte Jahrhundert, ist zugleich die Zeit der engsten Beziehungen zwischen den indischen Fürsten und den Diadochen Alexanders. Seleukus I. Nikator machte den Tschandragupta, nachdem er dessen Herrschaft vergeblich zu erschüttern versucht, zu seinem Schwiegersohne, und schickte ihm als Gesandten den Megasthenes zu, der Indien im Osten bis Pâtaliputra (Patna), im Süden bis zum Vindhyagebirge erforschte, und dessen vier Bücher Indica von nun an die Hauptquelle für sichere Kenntniss des alten Wunderlandes wurden. Auch von einer indischen Gesandtschaft in *Babylonien* ist in dieser Zeit die Rede. Im 13. Edict von Girnar rühmt sich »der Constantin Indiens« sogar der Bekehrung der Yâvana-Könige (Yâvana = Ἴωνες, Griechen) Antiochus, Ptolemäus, Antigonos und Magas zum buddhistischen Gesetz, und das ceylonesische Geschichtswerk Mahâvansa nennt den Missionar Mahârakkhîto als den für die Buddhisirung des Landes der Yôna Deputirten. Zwar wissen wir, dass Yôna und Yâvana wahrscheinlich Alles, was unter makedonisch-griechischer Herrschaft stand, bezeichnen sollte, so dass selbst die indischen Gebiete zwischen Indus und Nerbudda, als dieselben auf kurze Zeit zum griechisch-baktrischen Reiche gehörten, zum Yâvanalande gerechnet worden sind. Wir wissen auch, dass die Stadt Alexandria (Alasaddâ), welche im Mahâvansa als Hauptstadt dieses Landes und als ein buddhistischer Centralpunct der Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. genannt ist, jedesfalls das am Paropamisus- oder Caucasusgebirge im Quellgebiet des Oxus gelegene Alexandria war. Wir wissen endlich, dass König Asôka mit den geistigen Eroberungen seiner Religion übertreibend prahlte, wie andere orientalische Könige mit ihren politischen Eroberungen zu thun pflegten. Aber Verkehr mit jenen Höfen, beabsichtigte Missionsreisen dahin, wohl auch wirklich unternommene, und ein entschiedenes Zeugniss dafür, dass solche Reisen dem geläufigen Vorstellungskreise angehörten, — dies Alles liegt unbestreitbar in jenen Aus-

sagen der Inschrift. Wir gewinnen aus denselben sonach als leicht denkbar für das 3. Jahrh. v. Chr. Buddhisten in *Syrien* (bei Antiochus II.), Buddhisten in *Aegypten* (bei Ptolemäus Philadelphus), Buddhisten in *Kyrene* (bei Magas) und Buddhisten sogar in *Makedonien* (bei Antigonus Gonnatas). Wir wollen dies zugleich im Gedächtniss behalten für die Verfolgung des Seewegs, von dem alsbald zu sprechen sein wird. Jetzt möge zur Vervollständigung des Überblicks über die Landwege nur noch hinzugefügt sein, dass die pontischen und parthischen Kriege, welche wiederholt Römerheere an den Euphrat zogen und die mesopotamischen Ebenen zu Schauplätzen entscheidender Schlachten gemacht haben, etwa seit Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. den üblichen Weg in Abgang brachten; man gewöhnte sich jetzt, vom oberen Oxuslaufe her das kaspische Meer, von da den Kaukasus zu erreichen, oder auch über Ekbatana und Armenien die Küsten des schwarzen Meeres zu gewinnen. Hier vermittelte Sinope die Schiffsverbindung mit Griechenland. Auf diesen Wegen hat zwischen Indien und *Kleinasien* ein lebhafter Handelsaustausch stattgefunden von etwa 60 v. Chr. bis zu den Zeiten Tibers und darüber hinaus; namentlich bezeugt Plinius (H. N. 37, 11) solchen Verkehr für die Zeiten des Tiberius zwischen Indien und *Kappadocien*, also an den östlichen Grenzen des kleinasiatischen christlichen Missionsgebiets zur Zeit der Evangelienbildung [250].

Wir wenden uns zur älteren buddhistischen Missionsgeschichte zurück. Aus allen ihren Einzelzügen, wie sie bei den verschiedensten buddhistisch gewordenen Völkern überliefert wird, bestätigt sich das Gesammtbild einer zunächst nach *Westen* sich ergiessenden Hauptfluth, neben welcher eine *östliche* erst weit später begann, die sogar erst erfolgreich und kräftig wird, nachdem die Fortschritte der ersteren ins Stocken gerathen, beziehentlich ihre Errungenschaften

250) Köppen I, 162 ff. 167 f. 188. 193. 201 ff. Lassen II, 666 ff. 253 ff. — Asôka setzte sogar Gesetzes-Obere ein für die noch *nicht* bekehrten Völker, zur Organisation der dort zu übenden Missionsthätigkeit (Bischöfe in partibus): Lassen II, 250 f. — Lassen III, 2. 75 ff. (1. Aufl.)

wieder vernichtet worden waren. Von Missionen nach China ist erst seit dem Ende des 3. Jahrh. v. Chr. und da nur vereinzelt die Rede; einflussreich ist dort der Buddhismus nicht vor dem ersten nachchristlichen Jahrhundert geworden, und nahm zu in dem Masse, als die brahmanistische Gegenbewegung ihn aus dem Mutterlande verdrängte. Auch Korea und Japan kamen erst in der Zeit dieses Niedergangs an die Reihe der Bekehrung, und in ähnlicher Weise wich der Buddhismus von den am Oxus und Jaxartes errungenen Positionen aus ostwärts, das tibetanische Gebiet erobernd, je mehr er dort durch den Islam verdrängt wurde. Die nächste Nachbarschaft im Osten sogar, Hinterindien, jedesfalls Siam und Birma, erhielt den Buddhismus erst von *Ceylon* aus[251]. Von der Verbreitung in diese südlichsten Regionen haben wir auszugehen, um die volle Vorstellung von der Wichtigkeit des zweiten Hauptwegs nach dem Occident zu gewinnen, des Seewegs.

Die Patriarchengeschichte des Nordens lässt die Mission auf Ceylon unter dem sechsten Nachfolger Sâkyamunis, Kâla, beginnen, also um das Jahr 400 v. Chr., eine gar wohl glaubwürdige Notiz, zumal die Übertreibung so wenig Platz gegriffen hat, dass dem siebenten Patriarchen ausdrücklich noch die Vervollständigung der Buddhisirung des zwischenliegenden südlichen Indiens vorbehalten wurde. Dies verträgt sich ganz gut mit der ceylonesischen Tradition, wonach Asôkas Sohn Mahînda den auf dem dritten Concil festgestellten Kanon unmittelbar danach, also etwa 240 v. Chr., auf die Insel brachte. Denn hierin liegt kein Missionsact, sondern die naturgemässe Versorgung einer längst bestehenden und wichtigen Gemeinde mit den Ergebnissen massgebender officieller Beschlüsse. Die Geschichte des ceylonesischen Buddhismus geht fortan ihren eignen Weg; sie nimmt nicht Theil an der mahâyânistischen Entwickelung, welche sich unter dem indoskythischen Könige Kanischka zu Kaschmir kirchlich und

---

251) Lassen II, p. 57. Auch Müller, Essays I, 223. Köppen II, 34 f. Wassiljew, 79. — Hinterindien: Köppen I, 186. St. Hilaire, Introd. XII f.

kanonisch fixirte, sondern erreicht auf der Grundlage eines, von jenen Einflüssen sich reinhaltenden Kanons längst vor diesem Concil, um 80 v. Chr., die von da festgebliebenen Geleise [252].

Eröffneten sich also Verbindungen für Handels- und Reiseverkehr zwischen Ceylon und Alexandria, von hier nach den Küsten des Mittelmeeres im Osten und Norden, ja nach Rom, so fanden dieselben im 1. Jahrh. v. Chr. bereits auf jener Insel ein hochentwickeltes buddhistisches Kirchenthum vor, welches sich in der Verfolgung des vom Meister ertheilten und von den Concilien organisirten Missionsauftrags der offenen Wege nach Westen eifrig bedient haben wird. Seltsame Missionäre, die bei solcher Gelegenheit nicht auch das Beste ihrer heiligen Literatur als Grundlage ihrer Predigt und ihres Unterrichts mit sich nahmen! Gerade in der Zeit aber, die für uns die wichtigste ist, nimmt die Seeverbindung Indiens mit dem Abendlande bis dahin unerhörte Dimensionen an, die mit dem vollen Reize der Neuheit wirkten. Vor Alters hatten die Phönizier Stapelplätze an der arabischen Nordwestküste besessen — Ailana, Eziongeber — und einen Passatwind gegekannt, der die Fahrt quer über das rothe Meer gestattete. Die ersten Ptolemäer gründeten Häfen an der ägyptischen Ostküste und führten von da grosse Handelsstrassen nach dem Nilthale und Alexandria. Da aber die phönizische Kenntniss verloren war, gelangte man nur auf mühseligen Küstenfahrten nach der indischen Halbinsel. Gleichwohl ist schon um das Jahr 100 v. Chr., lange bevor diese Schwierigkeit gehoben war, die Insel Taprobane (d. i. *Ceylon*, auch auf Asôkas Inschriften Tampabanni genannt) von dem Geographen Artemidor beschrieben und gemessen worden, und einen Reisebericht über einen Besuch des indischen Archipels hat bereits Diodor

252) Wassiljew, 48 ff. Fausböll, Dhammapadam, praef. V. Die von St. Hilaire, Introd. XII für die Ankunft des Kanons in Ceylon gegebene Jahreszahl würde nur auf *Kalâsoka* passen, unter dem aber ein *kanonbildendes* Concil nicht stattfand, sondern nur ein auf disciplinelle Streitigkeiten bezügliches: Wassiljew, 56 ff. Lassen II, 91 ff. — Sacred Books, X. 1. Abth. p. XIII.

im ersten Jahrhundert v. Chr. ausgezogen. Die nördlichere Westküste des indischen Festlandes, mit dem Hauptstapelplatze *Barygaza*, der als Schlüssel für Nordindien und die alten buddhistischen Bezirke am Ganges dienen konnte, ist sogar schon für die Zeit der baktrischen Könige Apollodot und Menander im angehenden 2. Jahrh. v. Chr. eine Fundstätte griechischer Münzen: der letztgenannte dieser Herrscher war ein eifriger Schüler buddhistischer Theologen. Römische Münzen finden sich ebenda aufwärts bis zur Zeit Augusts. Allein trotz all dem ist der Verkehr als ein schwacher zu schätzen bis zu dem Aufschwunge, der sich an die Wiederentdeckung jener Windströmung, des Passatwindes Monsun, durch Hippalos knüpfte. Dieses Ereigniss war zur Zeit des Kaisers Claudius erst kurze Zeit vergangen. Jetzt berichtet der ältere Plinius (H. N. VI, 19. 22. 23. 26) von alljährlich nach Indien gehenden Handelsflotten, die dem römischen Reiche jährlich 50 Millionen Sestertien, gegen 8 Millionen deutsche Reichsmark, entführten, um Edelsteine, Perlen, Zeuge, Seide, Gewürze, Wohlgerüche, Elfenbein, Färbstoffe u. s. w. aufzukaufen und heimzuführen, andrerseits von Kauffartheischiffen der Inder, welche 500 Passagiere mit ihren Waarengütern fassen konnten, und von zahlreichen indischen Kaufleuten, welche in *Alexandria* sich sesshaft machen, um aus dem von hier nach allen Himmelsgegenden sich erstreckenden Welthandel ihre Vortheile zu ziehen. Aber obwohl die Europäer jetzt nicht nur die Koromandelküste, sondern auch Hinterindien und selbst Kanton erreichten, blieb doch der reichste Verkehr der mit *Ceylon*. Für Seneca erwuchs der Stoff zu einem neuen Werke über Indien, das uns leider verloren ist; die Werke des Megasthenes und des Alexander Polyhistor (80—60 v. Chr.) mussten ihm als veraltet erscheinen. Die Bibliothek von Alexandria, schon unter Ptolemäus Euergetes (seit 246) durch den Geographen Eratosthenes mit besonderem Absehen auf indische Studien verwaltet, konnte sich durch Materialien bereichern, welche uns sicherlich alle Weitläufigkeiten dieser Untersuchung erspart haben würden, wenn sie die muhammedanische Brandfackel verschont hätte. Von besonderem In-

teresse für uns sind die indischen Gesandtschaften an römische Kaiser. Schon Augustus empfängt die Gesandten eines Königs Poros (Paûrava), um für die Sicherung des Handelsverkehrs beider Völker Vereinbarungen zu treffen; unter ihnen war jener Buddhist Zarmanochegas (d. i. Srâmanâtschârya = Lehrer der Srâmanas) aus Barygaza, dessen Selbstverbrennung zu Athen uns schon früher veranlasste, seiner Erwähnung zu thun. Die Gesandtschaft berührte auch *Antiochia*. An Claudius sendete der König von Taprobane vier Gesandte vornehmer Abkunft, die nach dem Bekenntnissstande der Insel nur Buddhisten sein konnten. Welcherlei Männer man zu solchen Aufträgen wählte, geht aus dem Umstande hervor, dass den Mittheilungen einer gleichen Gesandtschaft unter Antoninus Pius der Gnostiker Bardesanes, der gegen Ende des 2. Jahrh. über Indien schrieb, seine Kenntnisse über Brahmanen und Samanäer (= Srâmanas, Buddhisten) verdankte. Jene Gesandtschaften zeigen uns sonach in den für uns entscheidenden Jahrzehnten von Augustus bis mit Claudius die Städte *Antiochia*, *Athen*, *Rom* von intelligenten Bekennern Buddhas betreten, die wichtigsten Pflanzstätten und Missionsherde des Christenthums in der Zeit der ersten Evangelienbildung[253]).

Nicht in den Umständen der Entstehung unsrer christlichen Urkunden, nicht in der Herkunft Jesu, wie sie in letzteren erzählt ist, noch in anderen Erzählungen äusserer Thatsachen, nicht in Jesu eigener Versicherung und seinem eignen Offenbarungsbewusstsein, rein für sich genommen, kann die Überzeugung von der Göttlichkeit des Ursprungs unsrer Religion ihren festen Grund finden. Dies ist die *negative* Ant-

253) Wir verdanken das Material in erster Reihe hier Lassen, der namentlich Strabo, dem Zeitgenossen Augusts, und Plinius folgt: Ind. Alterthumskunde, III. Band, p. 1—6. 9 ff. 57. 60—69. 72. 82 f. 88. 98 f. 213. II. Band, 2. Aufl. p. 741. Vgl. auch Bohlen, Das alte Indien, 1830, II. Theil, p. 135. — Über Menander (Milinda) s. Weber, Ind. Skizzen, 83 und M. Müller, Ess. I, 249 ff. die Mittheilung aus einem Religionsgespräche Milindas nach Sp. Hardy, Eastern Monachisme, London 1850. — Über die Verkehrsverhältnisse s. auch die Artikel »Ephesus« und »Antiochia« in Schenkels Bibellexikon.

wort, welche in diesem Betracht durch die vergleichende Religionsgeschichte uns zutheil wird. Die gleichen Beweisgründe würden, nicht mehr und nicht weniger glaubwürdig, sehr vielen, wenn nicht *allen* Religionen zu Gebote stehen. Oder möchte man sich zu dem Gedanken entschliessen, *alle* Religionen seien göttlich, da *allen* jene Beweise zufliessen? Wir anerkennen das Recht des Lessingischen Worts ganz in diesem Sinne: »Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?« Wir glauben an die durchgängige Mitwirkung des göttlichen Geistes in der Entstehung der Religion überhaupt, also in der Entstehung und Entwickelung *aller* Religionen. Aber diese Überzeugung kann durch jene äusseren Gründe nicht gestützt werden, einmal, weil die erzählenden Quellen, unbefangen angesehen, nirgends die volle Klarheit über die Herkunft ihres Stoffs ermöglichen, wie sie für so weittragende Schlüsse erforderlich wäre; und sodann ist vielmehr eben die Wiederkehr so verwandter, ja oft gleicher Mittel, die behauptete *ausschliessliche* Göttlichkeit zu begründen. andere Religionen dagegen als Wahn oder Trug bei Seite zu drängen, zunächst das Kennzeichen eines allgemein menschlichen, leider nur allzu menschlichen Zugs, keineswegs das Symptom einer den Menschen zu sich emporziehenden Gottesmacht.

Der göttliche Ursprung kann mithin allenthalben nur aus dem *göttlichen Werthe* der Religionen erkannt werden. Dies ist die *positive* Seite unsers Gesammtresultats. Ist nun die hiervon getragene weitere Untersuchung zu dem Ergebnisse gelangt, dass in einer, in mehreren, oder in allen Religionen in irgend welchen Graden die Gottheit selbst mit ihrer Kraft und ihrem Geiste walte, so werden jene üblichen äusseren Stützpuncte selbst wieder zu *Problemen;* denn es ist zunächst auffällig und befremdlich, dass sich ein göttliches Werk so zweideutiger und gebrechlicher Stützen bedient haben soll. Die Erklärung des hierin sich aufdrängenden, allgemein religionsgeschichtlichen Phänomens gewinnt selbst erst ihre wahrhaften leitenden Gesichtspuncte aus jener Betrachtung des religiösen Gehaltes.

Das *Offenbarungsbewusstsein* zunächst, welches unter jenen äusseren Zeugnissen den inneren noch am verwandtesten ist, knüpft sich nur bei denjenigen Religionen, welche vor der inhaltlichen Prüfung am schlechtesten bestehen, an Wundererfolge, Zaubermittel u. dgl. *Die* Religionsverkünder, welche uns durch den inneren Werth ihres Worts und ihrer Lebensthaten am stärksten fesseln, am tiefsten befriedigen, haben es weit von sich gewiesen, auf jenem anderen Wege empfohlen zu sein. Sie verdanken ihr Bewusstsein der Einheit mit Gott oder der göttlichen Eingebung und Sendung durchaus nur der inneren Herzenserfahrung von dem Heils- und Wahrheitswerthe ihrer Gottesgedanken und des daraus folgenden Lebens. Das »Innewerden« der Göttlichkeit der Lehre, welches nach Jh. 7, 16 ff. Jesus selbst nur an die *Erfüllung des göttlichen Willens* geknüpft hat, wie sich dieser Wille in seiner Seele kundgab, es ist auch der Weg, auf dem die höchsten Offenbarungsträger, nicht nur ihre Anhänger, die Gewissheit ihrer göttlichen Sendung empfangen. Diese Stelle des Evangeliums führt uns aber zugleich noch tiefer hinein in die Gründe solches Innewerdens. Warum erzeugen denn jene Gottesgedanken und Gottesgefühle, und jene inneren Stimmen göttlichen Geheisses in den Seelen der Religionsstifter, den festen Glauben an übermenschlichen Ursprung, da doch Alles, was in uns vorgeht, uns zunächst hinweisen müsste auf die unzulänglichen, trügerischen, sündigen Quellen des kleinen Menschen-Ichs? »Der aus sich selbst Redende sucht seine eigne Ehre (δόξαν), wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaft und Unrecht ist nicht in ihm«. Der Evangelist verräth uns hier das innerste Motiv seines eignen Glaubens an den Gottgesandten. Hätte ich an ihm bemerkt, mochte er zu sich sagen, dass er nur irgend *das Seine suchte*, hätte ich ihn getrieben gesehen von selbstischem Begehren, hätte ich den Quell seines Lehrinhalts irgendwie zu finden vermocht in derartigen allbekannten Triebfedern gewöhnlichen Menschendaseins, so hätte ich nicht Gott aus ihm sprechen hören. Ebenso geht dem Offenbarungsträger selbst die Göttlichkeit des in seinem Innern Erschauten und Erlebten aus dem Gegen-

satze auf, in welchem dies zu Allem steht, was im gewöhnlichen Sinne menschlich ist und menschliche Kräfte in Bewegung setzt, und das Bewusstsein von der Art seiner eignen Motive sagt ihm mit zweifelsfreier Gewissheit, dass selbstisches Begehren, irdisch-menschliche Zieltriebe, ihm jene Gedanken, Gefühle, Willensrichtungen *nicht* erzeugt haben, die er nun eben deshalb für Eingebungen des *Gottes* halten muss, von dem sie sprechen.

Je weniger aber die Zeitgenossenschaft ebenbürtig dazu steht, je mehr sie sich innern Erfahrungen solcher Art fremd fühlt, und je reicher und gewaltiger ihr diese entgegentreten, um so mehr wird sie geneigt sein, einen Gegensatz gegen alles *Natürliche* darin zu erblicken; die ihr abgewonnene Anerkennung — nach vielem Widerstreben — nimmt den Charakter einer Überwältigung durch höhere, durch göttliche Mächte an, deren analoges Wirken in den gewöhnlicheren Menschennaturen dann übersehen zu werden pflegt. Es ist ja vollkommen wahr, dass schon der nackte Gottesbegriff in uns, geschweige ein lebendiges Gottesgefühl und ein völliges Aufgehen in daraus geschöpften Willenszielen, einen Gegensatz zum menschlichen Wesen in sich schliesst, wenn wir unter letzterem die vorwaltende Tendenz auf selbstische Ziele, höchstens auf weltliche Gemeinschaftsgüter verstehen. Allein schon die Aufnahme- und Verständnissfähigkeit der Menschenseele für die Predigt jener Gottbegnadeten müsste darüber belehren, dass solches göttliche Einwohnen in irgend einem Grade zum Menschenwesen selbst zu rechnen ist. »Gott will, dass *allen* Menschen geholfen werde, dass *alle* zur Erkenntniss der Wahrheit kommen«. Die Geringfügigkeit indessen dieses allgemeinen göttlichen Antheils in den Zeitgenossen, im Gegensatze zu seiner Fülle und Macht im Religionsstifter, lässt letzteren, wie er selbst ja in geistigem Sinne Ähnliches von sich aussagte, als ein übernatürliches Wesen erscheinen, von dem nun auch jede Handlung mit der Erwartung des Übernatürlichen aufgenommen und unter jenen phantastischen Tendenzen verarbeitet wird, die wir früher aus dem Wesen der Religion selbst deducirt haben (in dem Ca-

pitel »Wunder«). Zuletzt konnte es nicht fehlen, dass schon die *Geburt* des Gottesmannes in der Consequenz jenes Gegensatzes angeschaut ward, dass aus ihr ein Herabsteigen Gottes selbst wurde, längst geplant, vorbereitet und geweissagt, und dass folgeweise der Tod, handgreiflicher, als es der Glaube jedem geheiligten Menschengeiste zusprach, sich in eine Rückkehr zum Himmel verwandelte. Am wenigsten aber war diese Herabdrückung *ethisch-geistiger* zu *magischer* Überlegenheit dann aufzuhalten, wenn etwa in der That sich an dem Religionsstifter Fähigkeiten zeigten, welche, in *jener* wurzelnd, doch durch Einwirkung auf physische Zustände *dieser* ähnlich erschienen.

Wir verstanden es, warum die edelsten unter den Religionsverkündern mit heiligem Ernst und Eifer bedacht waren, diesen Process, der ihre besten Früchte zu vernichten drohte, zu hemmen. Nur »die ehebrecherische und schlechte Art suchet ein Zeichen.« Das äusserliche Wunder lenkt den Sinn ab vom wahren Kriterium und Ziele des Heilswortes. Alle Wunder hätte auch der Teufel thun können, dem ja die gleiche überlegene Macht zukäme. Die Meinung der Pharisäer, es stehe Beelzebub hinter dergleichen Dingen, war nicht zu widerlegen, es sei denn dadurch, dass auf den *heiligen*, *ethischen Geist* hingewiesen wurde, der in Jesu lebte. Die als Wunder aufgefassten Ereignisse wurden den Pharisäern aber zum Hindernisse, diesen Geist zu erkennen, und leiteten sie auf Beelzebub. So hätten auch Andere, welche durch Wunder etwa gewonnen wurden, den einzigen Werth der innern Heiligung übersehen und sich an die Vortheile heften können, welche die Wunder versprachen. Vollkommen übereinstimmend mit der nur eben besprochenen Johannesstelle weist darum Jesus (Mc. 3, 23 ff. u. P.) die Verleumdung mit den Worten zurück: »Wie kann ein Satan einen Satan austreiben?« — d. h. er reisst den Blick des Betrachters mit Gewalt von dem äusseren Ereigniss los, um ihn in die ethische Tiefe des Vorgangs zu lenken. Nur in der Verkennung dieser Tiefe, in der Lästerung des *heiligen Geistes*, sieht er die Sünde, welche von Grund aus die Gemeinschaft mit ihm und Gott

aufhebt, möge immerhin der »Menschensohn«, die augenblickliche historische Verkörperung dieses Geistes, verkannt und geschmäht werden.

Verdanken wir den Anwendungen historisch-objectiver Religionsvergleichung auf das Christenthum diese erneute und verstärkte Hinwendung auf den ethisch-geistigen Gehalt, der auch Jesu selbst allein am Herzen lag, um desswillen allein er den Kreuzestod auf sich nahm, so verdanken wir denselben das Positivste des Positiven und die beste, ja einzige *Apologie des Christenthums*. Ja, die Empfindung von dem alleinigen Werthe und der Hoheit jenes Gehalts kann sich bisweilen in der Stärke unsrer Herzen bemächtigen, dass es als unwürdig und läppisch erscheinen will, an jene Ornamente dichtender Phantasie nur zu denken, in dem Augenblicke, wo der mächtige Ernst und die milde Hoheit des von göttlicher Geistesfülle leuchtenden Antlitzes Jesu uns berührt. Das Einzige, das wir unter voller Herrschaft dieser Stimmung, ohne sie zu ernüchtern und zu schwächen, noch zu untersuchen vermögen, ist dies: ob die gleiche Gnade, die gleiche volle Erschliessung des Herzens der Gottheit, auch in anderen Religionen, oder wirklich nur in der unseren, erschienen sei?

Wäre es nicht sogar ein Gewinn, wenn wir annehmen dürften, Gott habe sich allenthalben auf gleiche Weise bezeugt? Warum sollten wir Anderen missgönnen, was sich an unsern Herzen als Quell ewigen Heils bewährt? Wir werden also die aufgeworfene Frage keineswegs in der Meinung zu beantworten suchen dürfen, als sei es eine Pflicht des Christen, wie nur möglich den exclusiven Heilswerth oder die einzige Vollkommenheit der christlichen Religion herauszufinden. Es ist vielmehr Pflicht des Christen, *sich selbst zu verleugnen*, und den heiligen Geist auch da nicht zu lästern, wo er in anderen Gewandungen, als den uns gewohnten, als »Leiter in alle Wahrheit« auftritt. In Nichts mehr bekundet sich ein gereifter christlicher Sinn, als in der Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, wo und wie immer er sich offenbare.

Wer aber hiernach erwarten würde, dass wir auf Gleichstellung des Buddhismus mit dem Christenthume ausgehen, würde dennoch sich getäuscht sehen. Gerade die geflissentlichste Unbefangenheit der Betrachtung, meinen wir, kann nicht anders, als bei allen Ähnlichkeiten in Grundgedanken, Redewendungen und Moralgeboten einen tiefgehenden Unterschied zwischen beiden erkennen, der die vollere Gottesoffenbarung auf die christliche Seite stellt.

Es genügt nicht zu constatiren, dass dort wie hier Erlösung, Heil, geistiges Lebensgut gewollt ist, dass dort wie hier nicht nach äusserer Stellung, nur nach innerer Herzensrichtung und sittlichem Lebensgehalt der Werth des Menschen bemessen wird und in diesem Sinne die gleiche Heilsbotschaft sich an die ganze Menschheit richtet; es reicht nicht einmal aus, von der Verachtung des Sinnlichen und Irdischen, von der Sanftmuth und Friedseligkeit, dem Erbarmen und der Liebesforderung, ja der Feindesliebe Act zu nehmen, welches Alles beide Religionen kennen. Dass so viele und bedeutsame Gleichheiten auf gänzlich verschiedenem Boden gedeihen können, auch in der Praxis vielfältig die gleichen Früchte tragen, und dennoch in der Wurzel auseinandergehen und im innersten Lebensmarke differiren können: dies ist die merkwürdige Lehre, die uns hier von einer tiefergehenden Vergleichung gegeben wird. Es ist nöthig, die *Grundmotive* aufzusuchen, welche Sâkyamuni und welche Jesus von Nazaret zu jenem Allerbarmen und jenem Berufsbewusstsein gebracht haben, das ihr Leben trägt und das sie drängte, Heilsgedanken zu denken und Heilswege zu verkündigen, in denen sie in so Vielem dann zusammentrafen. Für Sâkyamuni liegen diese Motive deutlich erkennbar vor uns, nicht nur in der Legende seines Eintrittes in die Welt, sondern auch in dem Grundgerüst seiner Religion, den »Vier Wahrheiten«, und in allen Phasen der Lehrentwickelung, welche sich im Laufe der Jahrhunderte an diesen Kern angesetzt hat. Wir gehen diesem Allem in der Kürze nach, indem wir Das, was wir entsprechend von Jesus und vom christlichen Glauben zu sagen haben, Schritt für Schritt daran messen.

Die Legende erzählt Folgendes[254]. Buddha fuhr nach dem »Garten der Lust« durch das östliche Thor der Königsstadt. Da begegnet ihm ein gänzlich gebrochener Greis; der Kutscher belehrt ihn, dass alle Jugend so verblühe; »was also kann ich von Lust und Freude wollen, wenn auch ich solchem Alter entgegengehe?« — sagt der Prinz und heisst umkehren. Er fährt ein zweites Mal nach gleichem Ziele durch das Thor des Mittags; ein Kranker von elendestem Aussehen kommt ihm in den Weg, der Kutscher setzt ihn auch hier von dem einfach Thatsächlichen in Kenntniss; »welcher Weise mag noch an Lust und Freude denken, wenn die Furcht vor dem Übel solche Gestalt annimmt und die Gesundheit nur ein flüchtiger Traum ist?« — sagt der Prinz und heisst umkehren. Ein drittes Mal fährt er nach gleichem Ziele durch das westliche Thor; ein Leichenconduct hält ihn auf; der Kutscher belehrt ihn über den Tod. »Wehe über die Jugend, vom Alter zerstört! Wehe über die Gesundheit, vom Heere der Krankheiten vernichtet! Wehe über das Leben, das so kurz währt! O gäbe es nicht Alter, nicht Krankheit, nicht Tod! Kehren wir zurück, ich will auf *Befreiung* sinnen von dieser Pein!« So spricht der Prinz und kehrt zurück. Ein viertes Mal endlich, als er das nördliche Thor gewählt, begegnet ihm ein Bettelmönch, demüthigen Blicks, friedvoll, in edler Würde sich bewegend; der Kutscher erklärt die Erscheinung und schliesst mit den Worten: »Ohne Leidenschaft geht er dahin, ohne Begierden, Almosen heischend«. Der Bôdhisattva erwiedert: »Das ist schön, das erregt mein Verlangen; die Religion wird meine Rettung sein und die Rettung Andrer, sie wird ein Quell sein von Leben, Wohlsein und Unsterblichkeit«. Er heisst umkehren; sein Entschluss ist gefasst; absichtsvoll knüpft die Erzählung die Ausführung desselben unmittelbar an diese Vorgänge.

Wer möchte zu behaupten wagen, *Jesus* sei in ähnlicher Weise durch den erschreckenden Anblick der Hinfälligkeit irdischen Glücks getrieben worden, einen Weg der Befreiung

---

254) Rgya, 182 ff.

aus den Banden der verhängnissvollen natürlichen Ursachverkettung zu suchen, die das menschliche Dasein immer von Neuem dem gleichen physischen Elend entgegenführt? Den Kranken, Armen, Trauernden hat Jesus eine helfende Hand entgegengestreckt und tröstende Worte geboten, das Gleiche hat er von Jüngern und Nachfolgern gefordert, aber doch nur, um jene Leidenden wieder in ein froheres Leben einzusetzen, um sie gesund, satt, hoffnungsreich zu machen, nicht um sie von diesem Leben, in dessen Schuld das Übel unvermeidlich begründet sei, zu befreien. Alter und Tod kommen ihm überhaupt nicht als Übel in Betracht, nur als Wechselfälle des durch sie ungehindert bestehenden, von Innen heraus beseligten Lebens. Die naturnothwendige Ursachverkettung hören wir ihn niemals für Übel verantwortlich machen; sie gilt ihm als getragen von Gottes Vaterliebe: kein Sperling fällt ohne Gottes Willen vom Dache, Gott ist es, der die Lilien auf dem Felde kleidet. Gern überlässt daher der Glaube Jesu alle Sorge für leibliches Wohl eben diesem gottgetragenen Naturlaufe, und so bleibt sein religiöses Trachten und Wirken durchaus frei von jenem Hinblicke auf leibliche Übel, welcher für Buddha entscheidend war. »Also sorget euch nicht und sprechet: was sollen wir essen oder trinken oder anziehen? Nach all Diesem trachten die Heiden; euer himmlischer Vater weiss, dass ihr all dessen bedürfet. Trachtet vor Allem nach Gerechtigkeit und nach dem Reiche Gottes, und Jenes alles wird euch zugegeben werden« (Mt. 6, 25—34. 10, 29 f.). Darum ist eine so bescheidene Stelle im Gebete des Herrn »dem täglichen Brode« gewidmet und auch hier nur das nächst Nöthige bedacht. Zu den Wegen aber, auf welchen im Gottesreiche sich das leibliche Gut von selbst finden werde, gehört jene *thätige Liebe* selbst, welche *Güter schafft*, heilt, sättigt, tröstet, Wege weist, keineswegs erschrocken umkehrt, um über die Abschneidung des Lebensfadens, der so viel Elend bringe, nachzusinnen, und um endlich in thatloser Demüthigung, Resignation und Bettelei das Ideal heilvollen Lebens zu erfassen.

Der Tod und das Alter als Weg zum Tode konnten für

Jesus kein Übel sein, von dem er zu erlösen berufen wäre, weil ihm der Glaube, dass des Menschen Seele den Tod überwinden soll, ethische Realität hat. »Fürchtet euch nicht vor Denen, welche den Leib tödten, aber die Seele nicht vermögen zu tödten; fürchtet euch vielmehr vor Dem, der Leib und Seele tödten kann in der Gehenna« (Mt. 10, 28). Hatte Sâkyamuni, was nicht völlig feststeht, persönlich denselben Glauben, so hat dieser doch weder bei ihm, noch in seiner Anhängerschaft die gleichen Folgen gehabt, weil er nicht die gleichen Wurzeln hatte. Jesus ist von Haus aus erfüllt von einem Ideale, das die Sehnsucht aller Frommen Israëls war, vom Ideale des reinen Gottesvolkes, dessen Glieder die gleiche Durchdringung mit dem Willen Jehovahs eint und mächtig macht. Seine Berufsentscheidung knüpft sich deshalb nicht an das Unbefriedigende des irdischen, gemeinmenschlichen Wollens und Trachtens, sondern an die Erfahrung der *Sünde* als der jenem Gottesreiche widerstrebenden Willensrichtung, vor Allem an die Erfahrung, dass die berufenen Erbauer dieses Reichs und Leiter des Volks selbst des Ziels vergassen, auf Abwege drängten, heuchlerisch ihr Amt für ihren Ehrgeiz und ihr Wohlleben ausnutzten. Ihn »jammerte des Volks« nicht, weil die Jugend altert, der Gesunde erkrankt, ein Jeder stirbt, sondern weil sie waren »wie eine Herde ohne Hirten« (Mt. 9, 36). Auch die »Mühseligen und Beladenen«, denen er seine Erquickung bietet, sind viel mehr die durch der Pharisäer drückendes Gesetzesjoch und peinliche Ceremonialvorschriften Belasteten, als die von leiblichen Gebresten Heimgesuchten (Mt. 11, 28 ff. vgl. Mc. 7). Nichts illustrirt den Gegensatz der Grundmotive Jesu zu denen des Sâkyamönchs deutlicher und greller, als seine Donnerworte an die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt. 23, 13 ff.). Hier enthüllen sich völlig das cholerische Pathos und die sittliche Entrüstung als die im tiefsten Seelengrunde des Semiten treibenden Gewalten, welche ihn den Kampf bis zum schmachvollen Märtyrertode als Gottesgeheiss auf sich zu nehmen drängen. Denken wir daneben an jenes Entsetzen vor Alter, Krankheit, Tod, so will uns das darin sich bezeugende sen-

sible, melancholische Temperament des Indo-Ariers mit seiner Rückzugs-Eile und Einspinnung in sich selbst, mit seiner Freude am bedürfnisslosen, inhaltleeren Lungern, fast als feig und schwächlich erscheinen. So ist denn nun auch das jenseitige Gottesreich für Jesus nur die Fortsetzung jenes lebensvoll, real, ethisch erfassten irdischen Reichsideals, wie umgekehrt in letzterem schon jenes innerlich eingehüllt liegt und der Zukunft entgegenreift. Die Wurzel des Lebens in beiden Reichen ist die *Busse*, die Sinnesumkehr (μετάνοια), nach der wir nicht mehr die Endziele des Lebens in jenen irdischen Gütern erblicken sollen, die nur als Mittel ihren Werth haben, und nicht mehr der eignen Befriedigung die Lebensaufgaben selbstisch unterordnen, welche uns durch das allgemeine göttliche Schöpfungsziel, das Himmel- oder Gottesreich, an dem wir mitwirken sollen, gestellt sind.

Die *Energie* des Buddhisten, welche man unsrer Charakteristik könnte entgegenstellen wollen, ist zunächst *Entsagungskraft*, sodann *Missionseifer* in erbarmender Liebe, um auch Anderen das Heil zu verschaffen, das man durch innere und äussere Abtödtung aller realen Lebenstriebe zu gewinnen hoffte. Der Kern der buddhistischen Lehre, die »Vier Wahrheiten«, bestätigt durchaus das bisherige Urtheil. Aus jenen schlimmen Erfahrungen ist der allgemeine Satz abstrahirt, dass das reale Dasein *als solches* mit dem Leiden untrennlich verknüpft sei, nicht also dieses Dasein zu verschönen, zu bereichern, zu erhöhen, sondern seine Wurzeln zu untergraben, musste als Aufgabe erscheinen: zu dem ausgesprochenen Zwecke, der *Leiden* ledig zu werden. Dies war um so wünschenswerther, als der indische Glaube durch die Seelenwanderung neues Dasein in leiblichen Formen, also neues Leiden der gleichen Art, in Aussicht stellte. *Der Wiedergeburt zu entgehen*, wird hiernach das eigentliche Object des buddhistischen Heilsbedürfnisses, während das Christenthum mit demselben Worte »Wiedergeburt« immer nur die Aneignung des positiven Kerngehaltes des Heilslebens benennt. Da nun Leidenschaft, Begehren, als Ursache jenes Daseins und mithin auch als Ursache jener »Wiedergeburt« im buddhistischen

Sinne galt, so wurde *Begierdelosigkeit* zum folgerechten Grundbegriffe des buddhistischen Heilszustandes, und die Lehre vom »Weg« zum Heilsziele konnte demnach von Haus aus nur die Mittel im Auge haben, in sich und Anderen ein völlig begierdeloses Leben zu befestigen. Die damit geforderte *Gleichgiltigkeit* gegen Besitz, Ehre, Macht ist es, aus der sich hier die Werthschätzung der *Armuth*, die Tugenden der *Sanftmuth*, *Demuth*, *Geduld*, ja selbst die *Feindesliebe* entwickelt haben, und so sehen wir aus einem Gesichtspuncte, den das Christenthum nicht kennt, Parallelen mit christlichen Worten entstehen, die um so frappanter werden, als häufig auch dergleichen christliche Worte, vielleicht in Folge einer färbenden Berichterstattung, ein dem Sinne Jesu sonst nicht eignendes Gepräge von passiver Friedseligkeit an sich tragen. Entsprechend den Grundmotiven erhält denn auch das buddhistische Heilsziel den negativen Namen »*Nirvâna*«, Verlöschung, und selbst wenn es schon von Anfang als eine ewige Seligkeit gedacht worden sein sollte, ist doch die Freude, an die man dabei gedacht hat, sicher nur Freude an jener *Freiheit vom Leiden* gewesen, die man ersehnte, das Dasein aber, das man dabei vorstellte, ein Dasein von solcher Leerheit, dass man, ohne einen Widerspruch zu bemerken, dasselbe als eine *Freiheit vom Dasein* bezeichnen konnte. Gleichwohl lag in der mit innerer Nothwendigkeit sich von selbst einstellenden Positivirung des um seiner negativen Wirkungen willen gesuchten Heilszieles der Keim zu einer Entwickelung, welche den Buddhismus der ursprünglichen Stiftung überwuchs.

Das Christenthum hatte einer solchen Entwickelung zum Positiven und Inhaltvollen nicht erst nöthig. Das *Himmelreich*, das der wahre Messias unerwartet an die Stelle der theokratisch-nationalen Reichsidee treten lässt, ist als eine reale, gegliederte, individualisirte, von Thätigkeiten erfüllte *Welt* gedacht, von Gott durchdrungen und in Gott gipfelnd, aber nicht aufgelöst in Gott, geschweige aufgelöst in ein leeres Unendliche, das nur die Seligkeit des Freiseins übrig liesse. Das Himmelreich ist reales *Schöpfungsziel* Gottes des Vaters,

ebenso wie die jetzige Welt und in ihr das Reich Israël als deren Krone das Schöpfungsziel des mosaïschen Jehovah gewesen (Mt. 25, 34). Darum kann der Verkünder nicht anders, als die Elemente der gegebenen Welt in die Schilderung des Himmelreichs aufnehmen, den Hörern überlassend, Bild und Wahrheit zu scheiden. Er will dort mit den Seinen wieder vom Gewächs des Weinstocks trinken (Mt. 26, 29 u. Par.), während die buddhistische Apokalyptik nur goldene, silberne, diamantene Früchte kennt, die Niemandem dienen; wenn dann des Menschen Sohn auf dem Throne seiner Herrichkeit sitzen wird, werden seine Jünger von zwölf Stühlen aus die zwölf Stämme Israëls richten, und Jeder, der seine Brüder, Schwestern, Ältern, Kinder, Häuser und Äcker verlassen hat um seinetwillen, wird es dort hundertfältig zurückempfangen (Mt. 19, 28 f. Par.). Grosse und Kleine, Vollkommnere und Unvollkommnere giebt es in diesem Reiche; der hier im Geringen treu war, wird dort über Viel gesetzt werden (Mt. 5, 19. 25, 21. 23. Par.). Wie hiermit schon eine Manchfaltigkeit des Thuns dem Himmelreiche zugedacht ist, so deutet eine Fülle immer neuer Wendungen unablässig darauf hin, dass der Besitz des neuen Lebens im Innern der Seele kein ruhender, in sich beschlossener Besitz, sondern der Besitz eines treibenden Keims ist, aus dem ein früchtetragender Baum aufwächst. Das kleine Senfkorn soll zum Baume werden, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten, die kleine Menge Sauerteigs soll eine grosse Menge Mehls durchsäuern (Mt. 13, 31 ff. u. P.). Ohne solche Hoffnungen wäre das Himmelreich nicht der reiche Schatz im Acker, nicht die kostbare Perle, wofür alles Andere weggegeben werden konnte (Mt. 13, 44 ff.), von Demjenigen genannt worden, der nicht in einsamer Weltflucht, sondern in lebenswarmer Gemeinschaft, wie die der Küchlein unter der Henne Flügeln, das Ziel seines Sehnens fand (Mt. 23, 37 u. Par.). Darum giebt es in diesem Reiche auch eine *Entwickelung*, eine Reihenfolge von Lebensstadien; denn ein Leben in thatenvoller Gemeinschaft kann nicht stagniren: der Same sprosst und wächst unvermerkt, er treibt erst den Halm,

dann die Ähre, dann das Korn in der Ähre (Mc. 4, 26 ff.). Nicht die aus trüber Erfahrung und mürber Lebensreife gewonnene Einsicht in die Nichtigkeit des Irdischen konnte der Boden für solchen fruchtbaren Samen sein; wie hätten dann auch die *Kinder* vor Allem als Muster gelten sollen für die das Himmelreich Erwerbenden (Mt. 19, 14 u. P.)?

In solcher reicher, lebensvoller, realer Ausgestaltung ist das Himmelreich die *Seligkeit.* Wer jenen Keim oder Samen nicht hat, der hat in dieser Welt »seinen Lohn dahin« und verliert mit ihm Alles das, was er hatte; wer aber Jenes hat, der wird daran die Fülle haben weit über Das hinaus, was er gegenwärtig hat (Mt. 25, 29 u. Par. 6, 5. 16). Der reiche Lohn, den Jesus von Gott verheisst, welchem die demüthig verborgene That nicht entgeht, ist die *Liebesseligkeit* selbst, die aus dem Thun und Schaffen der in der Gottesgemeinschaft Verbundenen quillt: das Himmelreich selbst, das Gottschauen, die Gottessohnschaft, ist die Seligkeit der Seliggepriesenen: die Gerechtigkeit selbst ist die Sättigung derer, die danach hungert und dürstet (Mt. 5, 6 ff. vgl. mit 6, 4 ff. 18 ff. u. v. a.). Durch diese Hervorhebung positiver Lust und Lebensfülle ist aber auch für Jesus aller Grund dahingeschwunden, den Gütern des *Erdenlebens* feindselig gegenüberzutreten. Er kennt nur die Gefahren des Reichthums und stellt den ruhmredigen reichen Jüngling auf die für ihn härteste Probe (Mt. 19, 16—26 Par.). Er fordert von den Jüngern Opfer nur um ihres Berufs willen und legt sie aus dem gleichen Grunde sich selbst auf. Er fastet nicht, d'rum nennen ihn die Leute einen Fresser und Weinsäufer, zumal wenn er mit Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt (Mt. 11, 18 f. Par.); er verweilt mit den Seinen auf Hochzeiten, nur dass er das Wasser der Alltagslust in den Wein geistigeren Gemeinschaftslebens verwandelt (Jh. 2); soll gefastet werden, so wenigstens mit fröhlichem Antlitz und gesalbten Hauptes, damit der Verdacht des gesuchten Scheines schwinde (Mt. 6, 16 ff.), — aber wozu überhaupt dieser alte Schlauch für den neuen Wein? Wer dessen bedarf, ist geringer als der Kleinste im Himmelreich: Trauerbräuche schicken sich nicht für die Hochzeitleute, so

lange der Bräutigam unter ihnen lebt (Mt. 9, 14 ff. Par. 11, 11). Die pietistische Engherzigkeit, die nur in Armenpflege wirken mag, vorzüglich aber den Luxus des *Ästhetischen* als »weltlich« verachtet oder in Gewissensangst flieht, bekommt ihren treffenden, unschätzbaren Verweis bei der Salbung zu Bethanien (Mc. 14, 3 ff. Par.). Die *Ehe* hat durch Jesus die Vollendung ihres Werths empfangen, als ein im Himmel geschlossener Bund, doch die Verbundenen in engster Gemeinschaft abschliessend nach Aussen im Eigensten ihres Lebens (Mt. 19, 4 ff. Par.). Nicht nur Gott sollen wir geben, was Gottes, sondern auch dem *Kaiser*, was sein ist (Mt. 22, 21 P.); Gottes Wille soll auf *Erden* geschehen, wie im Himmel, und das *Erdreich*, als bleibenden Sitz auch des künftigen Himmelreichs, werden die Sanftmüthigen erwerben (Mt. 5, 4. 6, 10). Entsprechend dieser güterreichen Auffassung des Himmelreichs ist denn auch die Tugendforderung Jesu immer *Thatforderung* auf Grund der *Liebe;* selbst die dem buddhistischen Ideal so verwandt scheinende Sanftmuth und Feindesliebe ist hier durchaus ein beschämendes *Thun:* Feinde wie Freunde seelisch und leiblich fördernd, feurige Kohlen auf ihr Haupt sammelnd, wie Gottes Sonne und Gottes Regen Bösen und Guten gleiche Wohlthat herabsendet (Mt. 5, 43 ff. Par.) [255].

Die Weiterentwickelung des Buddhismus hatte nun allerdings der Moral eine Wendung auf positive Thätigkeit, Erarbeitung von Gütern, schaffende allgemeine *Liebe* gegeben, welche hinter den christlichen Forderungen kaum um Etwas zurückblieb, und die Forderungen waren auch hier an das Grundgebot einer Herzensbeschaffenheit geknüpft, in welcher sich die Liebe im Gegensatze gegen Neid, Selbstsucht, Trägheit als Gesinnung verwirklicht. Das Dhammapadam ist noch verhältnissmässig am stärksten beherrscht von der Passivitätsmoral, obwohl es die edelsten und christlichsten Gebote enthält, und vor Allem auch der *Feindesliebe* das Gepräge ihrer buddhistischen Entstehung aus der Gleichgiltigkeit

---

255) Vgl. die vortreffliche Darstellung bei Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre, Haarlem 1879, p. 79—87.

und Unbegehrlichkeit dadurch benimmt, dass es »Überwindung der bösen That durch gute That« verlangt (V. 223). In anderen alten Sûtras der Pâli-Redaction wurden die einzelnen Vorschriften des Heilswegs schon zu dem Gesammtgebote der alldurchdringenden, über Alles, was da lebt, sich gleichmässig erstreckenden Liebe zusammengefasst. Einen bedeutenden Fortschritt in der Richtung auf das Thatenleben bezeugten die Inschriften des 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Der kräftigere Sinn der die Mission in die Hand nehmenden Könige war der glücklichsten Entfaltung und Überbietung des alten Keimes günstig; wir dürfen sagen, hier war Hoffnung gegeben auf die völlige Überwindung der ursprünglichen negativen Einseitigkeit. Aber es durfte nicht übersehen werden, dass neben jener, so zu sagen, bürgerlichen Moral, welche der Fürst allen seinen Unterthanen einschärft, die asketische Heiligkeit der Bettelmönche als eine für höher gehaltene Stufe stehen geblieben ist. Von Anfang an waren Buddhas Anhänger in die zwei Classen der in den Orden aufgenommenen, eigentlichen Jünger, der Bettelmönche (Bikschu), und der in ihren gewohnten Lebenslagen verbleibenden blossen Verehrer (Upâsaka) getheilt gewesen[256]. Wie wir aber in der entsagenden Tugend der Asketen die ächte Fortleitung des von Anfang gesponnenen Fadens anerkennen müssen, so lag darin eine immer von Neuem verhängnissvoll werdende Handhabe für künftige Überhebungen im Sinne des alten passiven Ideals. So sehr es psychologisch nicht nur möglich, sondern nothwendig ist, dass aus der getödteten selbstischen Begierde die unselbstische Thatliebe hervorbricht, so bleibt doch immer für eine Religion, welche von Haus aus das höchste Ziel in die Seligkeit des blossen Freiseins vom Schmerze gesetzt hat und nur jedem Einzelnen für *sich* dieses Ziel anempfahl, jene motorische Entfaltung zu thätigem Wohlschaffen einem verflogenen Samen gleich, der in einem Boden aufgeht, worin die Pflanze nicht dauernden Bestand haben kann. So fehlt es zwar nicht an Zeugnissen für solchen höchsten, nicht mehr

256) Oldenberg, 164.

übersteigbaren Moralgehalt im Lalita Vistara, auch nicht im Lotus, es ist sogar die allgemeine »Wesenliebe« in der Mahâyâna-Schule zu ganz besonderer Pflege gelangt: aber schon in der Heilsordnung jenes älteren Sûtra blickte die Unterordnung der Thätigkeitsmoral unter die beschaulich-passive und unter das Endziel der leeren Nirvâna-Seligkeit wieder durch. Unter der vollen Herrschaft des »grossen Fahrzeugs« wurde dann eben dies zum Dogma, dass das moralische »kleine Vehikel« nur anbequemt sei an die Fassungskraft niedriger Naturen, welchen ein kluger Lehrer den bereits auf diesem Wege erreichbaren Besitz des Höchsten nur vorspiegelt, um sie zunächst bis auf eine mittlere Höhe zu locken, von der ihnen der wahre Gipfel sichtbar wird[257]. Wir haben früher gesehen, unter dem Titel »Heilswege«, wie die hiermit gegebene Verinnerlichung des höchsten Ziels, bei der man jeder moralischen Auswirkung den Abschied gab, sogleich in die gröbste Veräusserlichung umschlug; es konnte nunmehr schon an den geringsten Cultusact das Erlangen des innerlichsten Gutes, das zunächst nur eine beschauliche Stimmung, *Andachtsvertiefung* war, geknüpft erscheinen. Auf dieser schiefen Ebene rollt der sogenannte *Mysticismus*, die dritte Hauptphase des Buddhathums, immer weiter abwärts, bis er in der Tantra-Literatur in das ödeste Zauberwesen versinkt. das schon in den letzten Capiteln des Lotus, wohl sicher jüngerem Anwuchs, voll ausbricht[258].

Der abstracte Idealismus, der immer wieder dahin zurückfällt, das Werthvollste, ja allein Werthvolle, in einer *leeren Allgemeinheit*, und das seligste Gefühl im Aufschwunge zu derselben, im beschaulichen Versinken in dieselbe zu finden.

257) Lotus, Cap. II: »Die Geschicklichkeit in der Anwendung der Mittel«; Cap. III: »Die Parabel«. Auf dieses Thema kommt der Lotus unablässig zurück, so noch in den Capp. IV. V. VII. XIII. XV. XXIII. XXIV.

258) Über Mysticismus und Tantralehre vgl. Wassiljew, 146—156. 193—218 und Köppen I, 199 f., nach welchem der Anfangspunct (durch Âsanga oder Âryasanga) ins 4. oder 5. Jhh. n. Chr. fällt. Abweichende Angaben hiervon, nebst specielleren Mittheilungen, bei Beal, Catena of Buddhist Scriptures, 371 bis Ende.

ist das brahmanistische Erbtheil der Buddhareligion. Er ist zugleich die Seite derselben, welche ihr die Verbreitung im mittleren und östlichen Asien sicherte, während in dem kraftvolleren Westen ihr der energischere, Thaten und Genuss liebende Islam den Rang ablief. Was aber für das Werthvollste gilt, gilt allenthalben auch für das Göttliche, für *Gott selbst.* Der Buddhismus ist darum nur so lange und so weit atheïstisch, soweit er dem Verlangen gegenübersteht, reale Wesen, wenn auch geistige, oder Ein solches, für Gott oder für Götter im strengen Sinne zu halten. Einem *philosophischen Absoluten* dagegen. wie es gar sehr im Sinne der Brahmanenlehre lag, ist der Buddhismus so wenig entgegen, dass ihm vielmehr dessen *leere Allgemeinheit* augenblicks als das wahrhaft Göttliche einleuchtet. sobald er seine ersten praktisch-moralistischen Phasen hinter sich hat und das Gewand des metaphysischen Denkens anzieht. Die mahâyânistische Richtung sahen wir wesentlich aus diesem metaphysischen Neubruch aufschiessen; darum sind auch die Grenzen so flüssige zwischen den Sûtras des »grossen Fahrzeugs« und dem dritten, metaphysischen Korbe des Kanons, dem Abhidharma oder »Nebengesetz«[259]. Theorien vom Absoluten der *Leere*, in welcher dennoch alle Kräfte des Seins schlummern, und in welche alles Seiende zurückgeht, finden sich schon im Lotus angelegt. Wiederholt ist hier die Rede von der »Erkenntniss des Leeren« als der höchsten Weisheit und von der »Leerheit aller Gesetze«, indem diese alle enthalten seien in einer negativen Einheit, die dem leeren Raume gleicht, in der sie zugleich sind und nicht sind, entstanden und nicht entstanden, überhaupt eine Vereinigung aller Widersprüche darstellend, ähnlich dem Urgrunde gnostischer, neuplatonischer und verwandter neuerer Denker[260]. Hiermit sind wir an den Punct geführt, an dem die letzten

---

259) Hierüber namentlich Burnouf, Introduction, 437 ff. Wassiljew, 68 f. 98. 114 ff. Letzterer zählt die wesentlichsten Schriften, welche Burnouf für die Charakteristik des Abhidharma benutzt, den Sûtras des Mahâyâna zu: p. 157 ff. 164.

260) V. 41 der Gâthâ p. 78 ff. V. 51 f. der Gâthâ p. 86 ff. p 169 ff. vgl. mit 142 ff. 159.

Wurzeln jeder Religion und Lebensrichtung liegen: für den Buddhismus die letzten Wurzeln seines Siechthums, seiner ankränkelnden Gedankenblässe, seines Auswachsens in phantastische Tändelei und kindischen Wortschwall, — für das Christenthum die letzten Wurzeln seiner Kraft.

Religion ist Leben *in* Gott und *aus* Gott. So lange nun das Leben überhaupt seinen Inhalt nur den natürlichen Trieben, den sinnlichen und geselligen Bedürfnissen des Menschen entnimmt, so lange wird auch die Religion nur solche Götter kennen, welche diesen Trieben und Bedürfnissen dienen, für dieselben angerufen, gewonnen, gepriesen, oder um derselben willen mit Scheu und Sorge begütigt werden. Aber auch die niedrigste Religion schafft dadurch, dass sie übersinnliche Wesen erfindet, die nur mit innerem Auge geschaut werden, eine Welt *über* der Welt im phantasirenden Menschengeiste, einen Gegenstand höheren Schauens und Empfindens, bei dem einer edleren individuellen Anlage das Bewusstsein von Lebensinhalten aufgeht, die nicht mehr im Umkreise des sinnlichen Begehrens und der natürlichen Gemeinschaftstriebe liegen. Das Göttliche wird in solchem Bewusstsein zu einem in sich vollendeten Dasein, von dem das gewöhnlich Menschliche kaum ein matter Abglanz ist, zu dem aber eine Erhebung möglich ist durch Überwindung des natürlichen Begehrens und durch inbrünstige Versenkung in den dort erschauten Idealgehalt. Die Götter werden jetzt zum Inbegriffe aller *Güte*, aller *Herrlichkeit* und *Weisheit*, wie sie dem anfänglichen Standpuncte vor Allem der Inbegriff der *Macht* waren. Das Leben in Gott und aus Gott wird jetzt bei Denen, welche diese Erhebung zum Ideellen in sich erfahren, auch innerhalb minder werthvoller Religionsformen, ein moralisches Wollen und ideales Trachten in sich schliessen, welches aus den sinnlichen Lebensbedürfnissen des Einzelnen und aus den Bedürfnissen der Familien-, Stammes- und Staatsgemeinschaft nicht mehr erklärbar ist. Wir haben Zeugnisse dafür anzuführen vermocht aus den ältesten Schriftdenkmälern der Welt, aus ägyptischen Erbauungsbüchern des 3. oder 4. Jahrtausends v. Chr. Am leichtesten werden *Sonne*, *Taghimmel*, alle *Licht-*

erscheinungen, wo immer die Gottheit sich in diese Gewänder kleidete, zu goldenen Brücken, auf denen zuerst die poetische Phantasie, an ihrer freundlich leitenden Hand bald auch der sittliche Wille zu jener idealen Welt sich erhebt. Der Sonnengott Ra-Osiris wird zum moralischen Todtenrichter, Frömmigkeit, Demuth, Keuschheit, Barmherzigkeit fordernd. Der Himmelsgott Chinas wird zum Idealbilde des Masses, der Ruhe, der Friedensliebe und milder Menschlichkeit. Die arischen Lichtgötter werden zu Hütern der sittlichen Reinheit und Rächern der Schuld, wie zu Gegenständen hochgeschwungener Dichtung und andachtvollen Sangs, bis sie im persischen Ahuramazda und seinen Genien die reinste Geistigkeit mit kraftvollem Thatendrang im Kampfe mit der Welt des Bösen in solcher Weise verbunden zeigen, dass der Prophet des Alten Bundes im Perserkönig einen Gesalbten Jehovahs erkannte (Jesaias 45, 1). Nicht im engeren Umkreise der nationalen Religion als solcher, aber doch in vielen hervorragenden Geistern erhebt sich an der Hand der Kunst und Philosophie das Griechenthum zur gleichen Höhe.

Aber es liegt Etwas in den Gottesanschauungen all der bis jetzt genannten Religionen, was auch dem lautersten und höchsten ethischen Aufschwunge und dem gereiftesten Erkennen ein niederziehendes Bleigewicht anhängt. Es ist dies ein Beisatz von Sinnlichem und Menschlichem, der es nicht gestattet, zum Bewusstsein eines Gottes durchzudringen, der völlig *über* aller Creatur, über allem Weltlichen stünde, eben dadurch erst völlig Herr und Ideal der Welt, erst völlig *Gott*. Nur in kühnen, philosophischen Abstractionen ist dem classischen Alterthume eine gewisse *Entweltlichung* des Gottesbegriffs gelungen, doch wurde die Gottheit auch da nicht völlig zum Herrn, weil ein zweites, negatives oder stoffliches Princip dualistisch ihr zur Seite gestellt blieb. Dies selbst da, wo der ethische Idealgehalt so entschieden die Anschauung der Gottheit trägt und erfüllt, wie in Platons Lehre. Zugleich entstand hier aus solchem Dualismus eine Entweltlichung Gottes, die im Gegensatze zur Weltrealität in *Entleerung* ausschlug. Als *religiöse* Überlieferung, mit religionsstiftender,

zum Wenigsten mit sectenstiftender Tendenz, tritt eine ähnliche Entweltlichung des Göttlichen und zugleich die Erhebung zum Einen, überweltlichen, übersinnlichen Daseinsgrunde im mittleren und östlichsten Asien hervor. Der *Brahmanismus* erreicht schon in den jüngsten Vedenliedern einen Gottesbegriff, der für die weitere theologisch-philosophische Entwickelung zur Grundlage einer esoterischen Brahmanenreligion wurde, esoterisch nicht durch Geheimhaltung, sondern durch Unfassbarkeit für den Sinn der Menge: das Brahman, reiner Geist, doch seiner unbewusst, ein dunkler Urschooss, schafft oder vielmehr lässt träumend aus sich hervorgehen eine buntschimmernde, aber nichtige, werthlose Welt, in der Er selbst das allein in Wahrheit Seiende ist; dadurch aber, dass jene Welt der Täuschung dieses Eine Seiende verhüllend umgiebt, ist dem Weisen und Heiligen die Aufgabe gestellt, sie zu *verneinen*, um in dem Einswerden mit dem Ur-Einen das wahre Leben zu gewinnen. Hier sehen wir also die Entweltlichung des Gottesbegriffs in dem Grade zur Entleerung geworden, dass auch die Welt zur Scheinwelt entleert ist. In China hat Lao-tseu (604—522), der ältere Zeitgenosse des Confucius, nahezu gleiche Ideen einer eignen, staatlich anerkannten Religionsgemeinschaft geliehen, die wenig um sich griff, weil zunächst Confucius, später aber das Buddhathum, welches mit ihr die wesentlichsten Gedanken theilte und doch zugleich der grossen Menge einen formenreichen Cultus bot, ihr an Wirkungskraft überlegen waren. Der *Buddhismus* seinerseits folgte jenen brahmanischen Grundlagen in die äussersten Consequenzen, indem er streng den nackten Inhalt dieser Grundlagen hervorzog, alle seine äusseren Erscheinungsformen, die er im Brahmanismus gewonnen, abstreifte. Alle vedischen Reste, alle hierarchischen Anmassungen, alle phantastischen Ummäntelungen, alle symbolische und cultische Darstellung, lässt der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt hinter sich zurück, um eine allgemeine Menschheitsreligion im Sinne der völligsten Entweltlichung des Gottesbegriffs zu werden. Und diese Entweltlichung ist damit zugleich die völligste Entleerung und Vernichtigung; denn die

Gottheit verschwindet als Welt*ursache* ganz, das Göttliche oder Absolute bleibt nur übrig als Welt*ziel*, Gott ist nur noch Omega, nicht mehr Alpha, aber auch so nur — die *Leere*, wenn immerhin eine mit seligem Freiheitsgefühl genossene Leere.

Gott als völlig überweltlich und doch zugleich in höchster Fülle und Kraft des Daseins zu denken, gelingt nur durch den Begriff des *wollenden* Geistes. Denn übergreifend über alles Sein und doch zugleich alles Sein in sich schliessend ist nur der *Gedanke;* aus ihm schöpferisch das Sein hervorsenden kann nur der *Wille;* zwischen beiden vermittelt das *Ideal*, im Gedanken erfasst, dem Willen zielgebend. Der Platonismus hat sich bis zur Gottheit des reinen Gedankens erhoben, dessen Inhalt das *Gute* ist, aber dem blossen Denken fehlt die realisirende Kraft. Nur dem zweiten, gegengöttlichen Urprincipe konnte der griechische Weise alle eigentliche Realität entlehnen, musste zugleich aber diese Realität als werthlos verachten im Vergleiche zum reinen Gedanken, wie der Buddhist die Sansâra verachtet gegenüber dem ersehnten Nirvâna. Der erneuerte Platon der nachchristlichen Zeit stellt den Dualismus ab, aber die aus dem Brahman-ähnlichen Urgrunde emanirten Realitäten sind stufenweise geringeren Werths als dieser unreale Urschooss des Seins. Nur in der geläutertsten Gestalt der edelsten unter den *semitischen* Religionen ist der Gottesgeist die Eine, sittliche Willens-, Schöpfer- und Herrschermacht, die keines Stoffes ausserhalb ihrer selbst bedarf, und nicht vom bösen Widerpart erst, wie der persische Lichtgott, den wesentlichsten Inhalt ihres Thuns empfängt. Ihr Schöpfungsziel ist eine reale Natur- und Menschenwelt, ein irdisches und Gottesreich zugleich, in welchem nur widergöttliche Gesinnung ausgerottet sein soll, aber jede gesunde Frucht natürlichen, individuellen, gesellschaftlichen, geistigen Lebens an ihrem geordneten Platze sich ihres Daseinsrechtes erfreuen darf. Dieses Ideal des Gottesreiches, wie der ihm zu Grunde liegende Gottesbegriff, weit entfernt, mit der Nationalreligion Israëls zugleich geboren zu sein, ist auch hier nur das Ergebniss einer Reihe von Läuterungen

gewesen. Aber auch seine vollendetsten alttestamentlichen Formen liessen übrig, dass die letzten Reste eines Dualismus zwischen Gott und Weltmaterie und die letzten Spuren altsemitischer Isolirung des *Macht*begriffs noch hinweggearbeitet werden mussten. Das Verhältniss des Unterthans zum Gesetzesherrn war umzuwandeln in das Verhältniss der *Kindschaft*, der frei liebenden Anziehung und Hereinziehung göttlichen Willens- und Geistesgehalts in Menschenseele und Menschenleben. Solche Kindschaft musste über alle nationalen, ja über alle Erd- und Zeitgrenzen hinaus überall für voll gelten und zum innigen Bunde in dem Einen Gottesreiche zugelassen sein, wo sich nur ein menschliches Herz dem »heiligen Geiste« öffnete. Dass sich die Ideen des *Reichs* und der *Gotteskindschaft* in diesem Sinne vollendeten, dazu bedurfte es der Umwandlung vor Allem des Jehovahgottes in den Gott des heiligen Liebegeistes, in den *Vatergott*, dessen eignes Leben in der Gestaltenfülle des Reichs sich wiederspiegelt, dessen Liebesgemeinschaft mit seiner Welt in der Liebesgemeinschaft, welche die Glieder dieser Welt unter sich verbindet, ihre Verwirklichung hat.

Das Leben in solchem Gotte und aus solchem Gotte ist die wahre, die vollendete Religion, auf deren Boden die kraftvolle, schöpferische Moral naturgemäss und unvergänglich Wurzel schlägt, während der dürre Acker einer welt- und daseinsflüchtigen Erlösung Verwandtes, das er trug, bald verkümmern liess. Alles, was der fromme und erbarmenreiche Sâkyamönch und seine Nachfolger von selbstloser Hingebung, hoher Weltverachtung, demüthiger Entsagung, gesprochen und gelebt haben, ist vollauf mitenthalten in dem heiligen Liebegeiste des Christenthums, der Religion des *Kreuzes*. Aber nur mittelalterlicher Wahn blieb am Kreuze haften und suchte ein christliches Nirvâna durch Verneinungen und Abtödtungen zu erringen. Das volle Wort des Christenthums ist nicht das Wort des Todes, sondern das der *Wiedergeburt* aus dem heiligen Geiste, und das der schöpferischen Gestaltung »eines neuen Himmels und einer neuen Erde«. Der *Protestantismus* ist dazu bestimmt, die orienta-

lische Einseitigkeit des mittelalterlichen Ideals durch die Wiedererinnerung an das classische Alterthum, an das Recht menschlicher Freiheit und menschlicher Erdengüter, abzuwehren und zu ergänzen. Sein Ziel ist ein *christlicher Classicismus*, der den Geist der heiligen Liebe als inhaltgebende und gestaltende Kraft in die nun wieder in volle Ehren eingesetzten Natur-, Gesellschafts- und Geistesformen so einzugiessen weiss, wie Rafaël und Michelangelo ihn den Formen classischer Schönheit und Männlichkeit einzugiessen verstanden. Denn

»Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest, in Einem
Kranze, der *Demuth* und *Kraft* doppelte Palme zugleich!«

I. Verzeichniss der behandelten Bibelstellen.

II. Namen- und Sachregister.